Народна творчість та етнографія

Японська етнологія – Japanese Ethnology

спецвипуск 1/2009

Поява цього числа журналу – перша спроба наукової співпраці українських та японських етнологів, зініційованої Українським етнологічним центром ІМФЕ. Часопис знайомить читачів із розмаїттям дослідницьких напрямків японської етнології; репрезентує розвідки з теоретично-методологічних проблем, студії народної святково-обрядової культури, релігійної свідомості й міфології. Публікаційні матеріали випуску розкривають тенденції європеїзації традиційної культури одягу, особливості сучасної моди; висвітлюють роль моральних засад і родини в житті соціуму; знайомлять із регіональною етнокультурною своєрідністю на прикладі кіотських свят і народного календаря та традиційності Окінави. Безперечний інтерес викличуть у читачів статті про іноземців у Японії, динаміку їх чисельності та статус; про економічний розвиток країни, організаційну структуру та клімат підприємництва.

Редколегія висловлює подяку за участь у підготовці випуску провідному науковому співробітнику Українського етнологічного центру ІМФЕ Галині Бондаренко, колишньому науковому співробітнику УЕЦ, а нині викладачу японської мови Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка Хіросі Катаоці, професору, директору Центру японської мови та культури Осакського університету Сюнсуке Окунісі, професору Національного музею історії Японії Тоору Цунеміцу, професору Університету «Ріцумей» Ацусі Масімо.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences Ukraine
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Associaton of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936
Індекс 74328

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ
Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

Адреса редакції: 01001 Київ 1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-34-54
E mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
Умов. вид. арк. 16,0



Японська етнологія – Japanese Ethnology

Автори:

Окунісі Сюнсуке, професор, директор Центру японської мови та культури Осакського університету

Томіта Хіденорі, професор факультету соціології Університету «Кансай»

Сакаї Масако, головний керівник і президент Дослідницького інституту соціальної відповідальності інвестицій

Кадзі Ітару, асистент Осакського університету «Сейкей»

Нарумі Хіросі, доцент Кіотського університету мистецтва та дизайну

Сано Масафумі, доцент Центру японської мови та культури Осакського університету

Цунеміцу Тоору, професор Національного музею історії Японії

Морі Масако, асистент Університету «Тюо»

Іваї Хатіро, професор педагогічної аспірантури (соціо-педегогіка) Кіотського університету

Тонгуу Масару, доцент Педагогічного інституту м. Нара

Фукухара Тосіо, професор Японського жіночого університету

Наґамацу Ацусі, професор Муніципального університету м. Міядзакі

Масімо Ацусі, професор Університету «Ріцумей»

Ооморі Кейко, асистент Буддійського університету

Кавасіма Сюїті, провідний співробітник відділу культури Музею мистецтва «Ріас арк»

Authors:

Okunishi Shunsuke, Osaka University, Center for Japanese Language and Culture, Director, Professor

Tomita Hidenori, Kansai University, Faculty of Sociology, Professor

Sakai Masako, Social Responsibility Investment Research Institute, Chief Executive Officer & President

Kaji Itaru, Osaka Seikei University, Assistant

Narumi Hiroshi, Kyoto University of Art and Design, Associate professor

Sano Masafumi, Osaka University, Center for Japanese Language and Culture, Associate professor

Tsunemitsu Toru, National Museum of Japanese History, Professor

Mori Masako, Chuo University, Assistant

Iwai Hachiro, Kyoto University, Graduate School of Education (Sociology of Education), Professor

Tongu Masaru, Nara University of Education, Associate professor

Fukuhara Toshio, Japan Women's University, Professor

Nagamatsu Atsushi, Miyazaki Municipal University, Professor

Mashimo Atsushi, Ritsumei University, Professor

Oomori Keiko, Buddist University, Assistant

Kawashima Shuichi, Rias Ark Museum of Art, Chief clerk of cultural section

Вступне слово

Окунісі Сюнсуке

Етнологічне та фольклористичне вивчення японської культури не варто обмежувати фактом її віддаленості від західноєвропейського регіону, оскільки їй також властиві асиміляція, злиття, запозичення надбань інших культур, зокрема західних. Нині процес європеїзації повністю охопив Японію, з'явилися надзвичайні, зовсім відмінні від власне японських, культурні явища й об'єкти. Водночас усесвітньої поширеності набуває масова японська культура – комп'ютерні ігри, комікси (манга), використання елементів японського стилю, які, хоч і не відображають самобутності японської культури і не є витворами окремих митців, усе ж містять її (самобутність) приховано.

Друга половина XIX і XX століття – період розквіту етнології та фольклористики, розвитку неординарних наукових поглядів на європейські, т. зв. цивілізовані, і на нецивілізовані культурні регіони. У давній класичній культурі (її ще називають традиційною) культура «дикого світу» протиставлена світовій цивілізації. Проте витоки цивілізованого світу беруть початок у давній первісній культурі – саме в примітивному суспільстві зародилася культурна еволюція. З поступовим нагромадженням знань європейською наукою одним із об'єктів її пильної уваги стала Східна Азія, де особливо вирізняється своєю культурою Японія. Розміщена в Південно-Східній Азії, вона ввібрала елементи далекої Західної Азії та Індії, має спільність із культурою кочових племен Євразії. Перебуваючи під культурним впливом Китаю, японська культура кардинально відрізняється від китайської.

На японських островах перші племена з'явилися більш ніж 20 тис. років тому. Іноземна культура проникала в Японію завдяки контактам із переселенцями з материка і навіть за відсутності безпосередніх взаємин із її носіями. У світі є чимало прикладів самостійного розвитку культурних надбань, незалежно від місця їх географічного положення, але японські сформувалися в результаті нашарування елементів іноземних культур, що пояснює, чому неможливо виявити суто японський фундамент культури. Її багатство витворене нерозривним поєднанням власного традиційного й іноземного культурного спадку, які інколи важко розмежувати. Наприклад, у XVI ст. «південні варвари», проникнувши в Японію, завезли головний убір «кепі». У XVII ст. країна стала «ізольованою»; слово «кепі» – болгарського походження (від «capa»), отримало ієрогліфічне позначення kappa (合羽) і закріпилося в мові. На сьогодні майже ніхто з японців не знає про його іноземне коріння. Спочатку кепі виготовляли з вовни за первинним зразком. Згодом, після указу сьогунату Едо, що забороняв вести розкішне життя, кепі виготовляли з японського паперу, який натирали тунговим маслом для полегшення згинання. Так виник дешевий, зручний кишеньковий варіант головного убору, незамінного під час подорожей. Нині синтетичне волокно та пластик є зручними матеріалами, з яких виготовляють плащі-дощовики, парасольки. Тому тепер важко визначити, чи є останні прикладами інокультури, чи елементами власної культурної спадщини.

Отже, однією з характерних особливостей японської культури є конвергенція, асиміляція і трансформація, а також перетворення та укорінення чужорідного як власного культурного стандарту.

Досліджуючи традиційні та новітні культурні явища Японії, етнологи і фольклористи не можуть однозначно стверджувати, що в основі цих явищ лежить лише власна етнокультурна спадщина, навіть якщо розглядати розвиток японської культури до другої половини XIX ст., – тобто до початку вестернізації. Так, наприклад, до свята Ґіон (свято ліхтарів), що є одним із найпопулярніших японських синтоїстських свят і яке вважають елементом традиційної культури, у м. Кіото в XVI ст. виготовляли прикраси з бельгійського гобелена (tapestry). Фахівці також наполягають, що архітектурний елліністичний стиль мав вплив на одну з найстаріших у світі дерев'яних будівель – храм Хоурюдзі, датований початком VII ст.

Відсутність в японській традиційній культурі значних трансформацій зумовила процес її трансляції в суспільстві в повному обсязі, а не окремими елементами. Саме тому японська етнологія тісно пов'язана з фольклористикою. Японія вміло використовує надбання європейської цивілізації, і не лише в матеріальній сфері, уникаючи при цьому наслідування. Наприклад, сьогодні жодна людина не скаже, що японське машинобудування розвивається шляхом копіювання американського чи німецького зразків. Японія не тільки запозичує, а й сама модернізується, не побоюючись втрати самобутності. Незримий зв'язок із традиційною спадщиною не лише зберігається, але й поглиблюється. У цьому й полягає особливість японської культури.

Неабияку роль відіграє і духовний фактор. Тривалий час релігія та ідеологія контролювали життя в Японії, обмежуючи доступ до країни іноземній культурі. У системі суспільних цінностей вестернізованої нації важливим є те, який дух панує в країні. Попри легкість поширення західної культури і наявність значної кількості західного культурного продукту, в Японії і досі постають питання: «А чи справді існував той примітивний світ, який став об'єктом європейських наукових досліджень? Чи можна вважати етнос примітивним за відсутності в його культурі спадщини західної цивілізації?». І навпаки: «Чи відрізняється чимось цивілізований світ від того, що нами сприймається як "дикий"?».

У XXI ст. життя суспільства одночасно контролюють і релігія, і політика. Розглядаючи конкретні приклади, простежуємо ряд паралелей між подіями минулого та сучасності, як-от: за умов незадоволення політикою державного управління чи реформування збройних сил у країні проводять перевибори, які називають «демократичними», «мирними», або ж «законними», що в культурно-історичному контексті є не що інше, як «убивство вождя» (Regicide). Так, часто після виборів оприлюднюють факти про усунення попереднього лідера шляхом убивства або на підставі звинувачень у різних «гріхах», як це було і в далекому минулому.

Японія стала об'єктом досліджень етнологів та фольклористів у XVIII–XIX ст., хоча на той час вона вже не була «диким», первісним суспільством, проте елементи цього суспільства, попри вестернізацію, зберігаються і донині.

Переклад з японської Олесі Старушенко

Порівняльне дослідження японської культури

Окунісі Сюнсуке

Okunishi Shunsuke. The Comparative Research of the Japanese Culture
The origin of multinational population of Japan is explored in the article. This problem is examined first of all as linguistic, although the row of hypotheses about the relation of the Japanese myths and rituals with Ancient Roman, Austrian myths and with the myths of other people of the world are pointed.

奥西峻介　日本文化の比較研究

日本文化の多様性とその起源を比較民俗学の方法論の可能性を示しながら考察する

Порівнювання культур поза рамками етносу і нації доцільно проводити в три етапи [1]. По-перше, необхідно встановити місце походження конкретного етносу. По-друге, припустивши наявність у даної групи індивідуумів культурних особливостей, спробувати їх охарактеризувати. По-третє, на основі такого порівняння визначити основний пласт як загальнолюдської культури, так і культури даного співтовариства індивідів.

Походження японської нації

Прагнення знайти власні витоки закорінене, імовірно, у природі людини. Звідки виникла наша нація? Звідки запозичили нинішню культуру? Такі питання хвилюють більшість націй або етносів. Японці також не є винятком.

Хоча офіційна назва нації «японці», насправді все не так просто. Річ у тім, що Японія, як і багато інших країн світу, – багатонаціональна держава. Якщо розглядати її як спільність людей, протягом сотень років генетично ізольовану від зовнішнього світу, можна стверджувати, що сучасна японська нація (громадяни Японії) складається з декількох етносів. Не враховуючи людей [2], які переселилися останніми роками, зазначимо, що численні айну [3], які здавна проживають на півночі Японії та на о. Хоккайдо відокремлено від жителів о. Хонсю, лише в XIX ст. набули японського громадянства. Окрім того, жителі ізольованих південно-західних островів і островів Окінава до XVII ст. утворювали незалежне князівство [4]. Таким чином, досліджуючи коріння японського етносу, зміст завдання може бути дещо змінений, залежно від того, хто є об’єктом вивчення. Зауважимо, що в хроніках, складених після VII ст., натрапляємо на згадки про «варварів» [5]. Проте, щоб не ускладнювати завдання, ми залишимо осторонь ці етнічні групи і розглянемо лише ті, які становлять більшість японської нації.

Окреслену проблему розглянемо насамперед як мовну. Інакше кажучи, яка генеалогія японської мови? В епоху Едо Хакусекі Араї стверджував, що вокабуляр японської та корейської мов має декілька спільних джерел [6]. В арсенал дослідження цієї проблеми англійський дипломат і японознавець У. Дж. Астон (1841–1911) сучасні наукові методи ввів першим. Він провів порівняльний аналіз вокабулярія, фонетики і граматики японської та корейської мов [7]. Сьодзабуро Канадзава (1872–1967) спробував методами порівняльної лінгвістики довести [8], що японська та корейська мови є спорідненими. Надалі різні дослідники методами порівняльної лінгвістики також неодноразово намагалися довести, що японська мова належить до т. зв. алтайської мовної групи, проте їм так і не вдалося підтвердити, що спільним джерелом японської та корейської мов були алтайські мови. Однак, як довів Наміо Еґамі (1906–2002) у своїй теорії «кочової династії» [9], між кочовими народами північного сходу Євразії існували тісні культурні зв’язки, тому, незалежно від відповіді на питання чи була мова фуйо прародителькою японської, не можна заперечувати, що вона на японську вплинула.

Існує й інша теорія, згідно з якою японська мова виникла в Південній півкулі. Теорію пов’язують із розповсюдженням рисівництва. Рис – це сільськогосподарська культура, яка росте в південних широтах; немає потреби доводити, що техніка його обробітку до Японії потрапила ззовні. Дискутуючи яким чином, від якого народу або культури рис потрапив в Японію, дослідники намагалися знайти витоки японської мови та культури. Куніо Янаґіта (1875–1962) відстоював ідею про те, що до Японії культура потрапила з Півдня

через Окінаву та інші південні острови [10], але, оскільки не було знайдено доказів проникнення рисівництва через острови Окінави, теорією Янаґіти знехтували [11]. Проте, на підставі проведених у наш час археологічних розкопок і лінгвістичних досліджень, з'ясували, що не можна заперечувати вплив Півдня.

Теорія Янаґіти про «південний культурний шлях» не дає вичерпної відповіді на питання «Що відбулося надалі?». У зв'язку із цим, на підставі висунутої Євгенієм Дмитровичем Полівановим (1891–1938) гіпотези, в якій він стверджував, що японська мова виникла в результаті змішання алтайських і австралонезійських мов [12], виникла думка про культурний зв'язок з островами південної частини Тихого океану. Вона має віддзеркалення і в роботах [13] нині майже забутого американського дослідника Ч. К. Паркера. Останній, порівнюючи японську мову і мови південно-східної Азії, спробував відшукати схожість між ними, а також подібність між культурами регіонів. Він також уважав, що алтайські мови вплинули на японську. Хоча не зовсім зрозуміло, який зв'язок із цими теоріями, проте Сасуке Накао (1916–1993) та інші називали «сферою культури червоного листя» область, що розтягнулася по дузі від Тибету до Японії, із центром у китайському місті Юннань. Дослідники висунули гіпотезу [14] про наявність загальних культурних ознак, зокрема в харчуванні.

Сусуму Оно (нар. 1919 р.) запропонував теорію, за якою японська мова входить до однієї групи з тамільською мовою [15], і зауважив на їхній культурній подібності. Однак лінгвісти його не підтримали. Тим не менш, з таким самим успіхом можна критикувати й інші теорії.

За Масао Окою (1898–1982) [16], японський етнос і культура (за теперішнім складом) сформувалися в результаті декількох хвиль переселень, тому неможливо визначити якийсь один регіон місцем їх виникнення.

Незважаючи на те, що рис із давніх-давен був основною харчовою культурою, можна досить упевнено стверджувати, що техніка його обробітку мала важливий вплив на формування японської культури, однак цей чинник швидше ускладнює вивчення аграрної культури Японії. Річ у тім, що, як вдалося встановити [17], до появи рисівництва в Японії існувала культура вирощування каштанів. Цей факт є новою недослідженою сторінкою в питанні виникнення сільського господарства.

Культурний формалізм

У культурі будь-якого етносу або нації є універсальні схеми, що визначають образ дій конкретного етносу або нації. Така теорія, висунута [18] американським антропологом Рут Бенедикт (1887–1948), мала в Японії неабияку популярність. Науковець спробувала пояснити відмінність у діях японців і європейців, взявши за основу концепції «провини» і «сорому» [19]. Зважаючи на необхідність враховувати значна кількість винятків, достовірність такої стереотипізації дій індивідуумів на прикладі конкретних концепцій викликає багато сумнівів. Нині мало хто з дослідників підтримує теорію Бенедикт, хоча донедавна було чимало вчених, які намагалися характеризувати суспільство і культуру Японії на основі цієї вкрай спрощеної концепції. Уважають, що японці колективісти [20]. Нібито японське суспільство патріархальне і вертикальне [21]. При такому спрощеному підході зазначені особливості в тій чи тій мірі можна відшукати в будь-якому етносі або суспільстві. Для того, щоб спростити і подати загальні особливості культури або образу дій якого-небудь етносу, потрібно провести їх усебічне дослідження і статистичну обробку отриманих даних, а щоб уважати їх особливостями, необхідно, співставивши їх із даними інших етносів або спільнот, вивести узагальнений образ цілого світу. Оскільки таке неможливо, то, зрештою, дискусію ведуть довільно, прийнявши який-небудь аспект за основу з конкретними прикладами, однак при цьому існує вірогідність абсолютно протилежних висновків. Такі «дискусії» призводять до стереотипного погляду на культуру й етнос і, відверто кажучи, лише слугують для виправдання забобонів [22].

Порівняльна фольклористика

Вивчення і поширення культури не є важкою працею. Сучасне суспільство в глобальних масштабах вступило в епоху вестернізації культури. Закорінюючись у західній цивілізації, культура проникла не тільки у сферу високих ідей, мистецтва і науки, нерозривно пов'язаних із т. зв. модернізацією, але і звичний стиль життя. Наприклад, якщо до середини XIX ст. майже всі японці вдягали кімоно, то в XXI ст., за винятком тих, хто завдяки своїй професії мають стосунок до стародавніх японських культурних традицій [керівники шкіл чайної церемонії, навчання носінню кімоно (щоб оволодіти умінням одягати кімоно, сучасні японці відвідують спеціальні школи) і нечисленні любителі кімоно], лише небагато звичайних людей (здебільшого жінки) у дні традиційних свят його одягають. Нині можна цілий день ходити по місту і не зустріти жодної людини в кімоно. Отже, більшість сучасних японців у повсякденному житті носять одяг західноєвропейського крою. Якщо розглядати це явище (зокрема моду, що прийшла на захід з Японії) з погляду культури, то вивчення культури якого-небудь етносу або нації часто зводять до обробки лише документованих сюжетів із минулого і таких, які не характерні для нинішнього стану справ. Тобто, сміливо стверджуєм, що для цих націй і етносів вона є швидше спадщиною минулого.

Однак не можна наполягати, що японці в культурній сфері повністю європеїзувалися і відмовилися від давніх традицій. Хоча спостерігаємо значну європеїзацію в манері одягатися, проте в галузі житлової архітектури особливих змін не відбулося. Звичайно, усе менше квартир із традиційними підлогами (тра-

диція, імовірно, бере початок в епоху Токуґава), покритими «татамі» – матами з очерету (наукова назва Juncus decipiens Nakai), обшитого матерією, і більше – з підлогою, де як покриття використовують дошки або синтетичні матеріали. Тим не менш, більшість японців, зайшовши в дім, знімають взуття. В учбових закладах, офісах компаній та інших громадських місцях японці ходять взуті на європейський зразок. У стародавніх житлах японців, відповідно до традиції будівництва пальових споруд, під підлогою є порожній простір. Інакше кажучи, у будинках японського типу навіть на першому поверсі підлога не торкається земляної поверхні. Таку традицію збережено і в сучасних європеїзованих житлах. Хоча на вигляд, за конструкціями та будівельними матеріалами вони європейські, проте вкрай мало будинків, де підлога з каменю, цегли, вапняку. У переважній частині домівок на висоту однієї сходинки над поверхнею ґрунту облаштовано поміст, який обшито дошками. (Саме перед цим помостом прийнято роззуватися.) Перед входом до інших будинків може бути звичайний настил.

Такі явища характерні не лише для японців. У сучасній культурі будь-якої нації або етносу співіснують дві культури – збережена з давніх часів і запозичена ззовні. Окрім того, явища такого роду не належать виключно до однієї епохи або регіону. Тому в будь-якій культурі, у будь-яку епоху є елементи, що дійшли з найдавніших часів.

Однак зовсім не обов'язково, що культура розвиватиметься від політичного і економічного «кращого до гіршого», як часто вважають. Немало випадків, коли це відбувається із цілком раціональних причин, як от зручність. Наприклад, у сучасну епоху домінування західної культури спостерігаємо стрімке зростання популярності японської кухні. Адже японська їжа низькокалорійна та корисна для здоров'я. Але причина не тільки в цьому.

Людина – істота, яка прагне до змін; буває і так, що раптом набуває популярності таке явище, що навіть важко собі уявити. Тому і в нашій міжетнічній історії трапляються несподівані приклади. В окремих етносах (культурах) помітні спільні особливості, які не залежать від поширеності у світових масштабах чи фактів історичних контактів даних етносів або культур, що виходять за межі розуміння, які базуються на стереотипах про них. Це можна вважати лише результатом розповсюдження протягом тривалого часу певних загальних у минулому особливостей. Нижче подаємо приклад, що стосується Японії, а також побіжно історію даних досліджень.

У V ст. до н. е. уродженець Галікарнаса Геродот записав переказ про народження царя Кору, засновника Давньоперсидської імперії. Якось царю Мідії Іштувегу (Астіагу) наснилося, ніби його дочка Мандана випустила таку величезну кількість сечі, що затопила його столицю і всю Азію. Злякавшись, що вона захопить царський трон, він одружив її з персом Камбізою. Після заміжжя Мандани йому наснився інший сон – ніби з її черева виросла виноградна лоза, яка надзвичайно розрослася, обплутавши всю Азію. Віщунка передбачила, що дитина, яку Мандана народить, стане володаркою Азії; тому цар наказав убити новонародженого хлопчика. За порадою вірного слуги Мандани дитину віддали на виховання жінці на ім'я Собака, завдяки чому пророцтво здійснилося.

Абсолютно аналогічний сюжет дійшов до нас і в переказі про народження Фудзівара-но Каматарі [23], засновника роду Фудзіварів, що з VIII ст. були наймогутнішими аристократами Японії. Зміст переказу такий.

Каматарі (посмертне прізвище – Фудзівара, за життя – Накатомі) – придворний у ранзі «даїсьокуканооомі» – був старшим сином Мікеко, придворного в ранзі «сьотокукан-накатомі» – нащадка Аме-но Кояно-мікото в 21-му поколінні. Його мати – дочка «дайтокукан» Оотомо-но Куїко, яку називали «Оотомо бунін». Будучи вагітною першою дитиною, їй наснився сон, ніби з її черева виросла гліцинія, яка покрила всю Японію. Вагітність завершилася народженням хлопчика. Його назвали Кама-ко [*-ко* з японської – «дитина-хлопчик»], оскільки в день вибору імені з'явилася біла лисиця, яка тримала в зубах серп.

У легендах про народження Кору і Каматарі мовиться про віщий сон, в якому із черева їхніх матерів виросла лоза, що покрила всю країну. Справді, чи випадково, що в цих легендах подано походження засновників родів, які панували в країні? І той факт [24], що в обох тотемом був собака, ніяк не можна вважати випадковим.

Першим, хто звернув увагу на схожість двох легенд, був Тарьо Ообаясі (1929–2001) [25], який зауважив, що донині в різних культурах від західної Азії до Японії не виявлено схожих міфів [26].

У VII ст. із західної Азії було розповсюджене виноградарство [27], тому припускаємо, що разом із ним прийшла і ця легенда. Однак те, чому подібні міфи невідомі в інших культурах або етносах, легко зрозуміти, адже міфи або вірування про предків такого роду поширилися в глибокій старовині і збереглися в даних регіонах випадково. Можна навести безліч аналогічних прикладів, проте в межах теми статті достатньо буде одного.

У культурі існують як «безавторські» усні перекази, так і очевидців реальних подій. Усні оповіді, завдяки формі їх збереження, поширюються швидко, оскільки оформлення явища в словах – це, так би мовити, «оцифрування», висока можливість його подальшого відтворення. Водночас явища, які можна спостерігати (церемонії, ритуали, звичаї), не так легко передавати і поширювати. Проте і серед них є такі, які вільно побачити і нині.

Масао Ока [28] вважав, що розповсюдження японського етносу та культури з ближніх регіонів Азії проходило кількома хвилями, також він звернув увагу на австрійські зимові свята, надзвичайно схожі на такі ж свята в Японії [29]. Дослідник наголосив, що обряд, який проводили під час т. зв. «дванадцятої ночі»

(Zwölften), коли учасники зі словами «Щастя – у будинок, біда – геть!» очищали житло святою водою і пахощами, неабияк нагадує свято передодня весни Сецубун у Японії – жителі цієї країни розкидали боби, примовляючи: «Щастя – у будинок, біси – геть!». Такий ритуал відтворював давньоримське свято Лемурії (Lemuria) – опівночі отець сімейства обходив увесь будинок і, розкидаючи боби, виголошував: «Духи предків, ідіть геть!». На однотипність японського свята Сецубун і давньоримського Лемурії першим звернув увагу Дж. Фрезер [30], причому цю схожість у жодному разі не можна вважати випадковою (хоча ми не можемо стверджувати, що за більш ніж дві тисячі років цей звичай дійшов з однієї країни в іншу). Розглянуте явище виходить за нинішні межі категорій етносу або народу. Імовірно, існувала загальна культурна база, а також, що це явище поширювалося незалежно – зникнувши в багатьох регіонах або культурах, воно збереглося і було зафіксоване в деяких із них. Таким чином, щонайменше було виявлено доказів на підтвердження цієї гіпотези, хоча ми навели лише по одному прикладу таких міфів і ритуалів.

На основі викладених вище міркувань значний розвиток отримали порівняльні дослідження народних культур із XIX – до середини XX ст. Проте тодішні знання в галузі етнографії та фольклору загалом були обмежені Західною Європою та її колоніями. Водночас відомості про інші регіони, зокрема про Азію і Східну Азію та накопичені за більш ніж дві тисячі років записи, майже не вивчали. Зважаючи на це, Кумаґусу Мінаката (1867–1941) наполегливо прагнув донести до європейців інформацію про різні аспекти стосовно Східної Азії. Він помістив велику кількість статей у журналах Nature і Notes & Queries, опублікував в Європі відомості з проблем етнографії та фольклору переселених до Японії в Новий час етносів [уперше таку діяльність розпочав Куніо Янаґіта]. Оскільки Янаґіта приділяв передовсім увагу етнографічним дослідженням території Японії, заснована ним японська етнографічна наука мала внутрішню спрямованість. Отримані результати Янаґіти перший професор кафедри культурної антропології Токійського університету Ейтіро Ісіда (1903–1968) розвинув у порівняльні дослідження для всієї Євразії і на основі величезної кількості літературних джерел вивчав усні перекази та народні повір'я про водяників [31].

Оскільки порівняльне дослідження етнокультур вимагає нагромадження значного багажу знань, воно далеко незавжди має універсальний характер. Часто навіть вивчення одного і того ж етнографічного матеріалу обмежено окремою культурою чи етносом або проведено від початку до кінця на основі письмових пам'яток культури жителів чітко визначеного регіону. Така тенденція спостерігається не лише в Японії, проте саме тут вона особливо помітна, що пояснюється багатьма причинами. Зокрема, Японія тільки недавно ввійшла до числа розвинених країн, тому ще недостатньо відомостей про її проблеми культури. Жалкуючи [32] про те, що в Японії немає відділення Британської бібліотеки, Ісіда відмовився від порівняльних досліджень. Але і в цих умовах деякі японські вчені вивчали власну народну культуру у світовому вимірі. Яскравим представником [33] цієї плеяди вчених був Такео Канасекі (1897–1983). Він встановив, що в антропологічному зрізі люди епохи Яйої мали змішане походження і, використавши глибокі знання з гуманітарних і природничих наук, провів порівняльне дослідження усних переказів Сходу і Заходу, що є вагомим внеском в етнокультурну науку. І нині методику порівняльних етнографічних досліджень, розроблену Кумаґусом Мінакатою [34], використовують в Японії. Найвідомішим із його послідовників є Ейті Імото (нар. 1930 р.) [35]. Також існує Товариство вивчення переказів і фольклору [36]. В основу його діяльності покладено порівняльне дослідження світової народної творчості. Отже, хоча і не вільно стверджувати, що порівняльні дослідження японської народної творчості широко проводять, проте вони мають постійний характер.

---

[1] У цій статті ми не торкалися порівняльних досліджень японської культури, проведених віруючими, дилетантами або що стосуються спеціальних напрямів, таких, як мистецтво або релігійні тенденції в певні періоди. Зрозуміло, не можна не брати до уваги, наприклад, такий елемент японської культури, як дзен-буддизм, тому наше дослідження до певної міри носить обмежений характер. Пильна увага передусім зосереджена на т. зв. народній культурі японців. Проте міфи ми не розглядали, позаяк їм присвячена окрема стаття.

[2] За станом на 2006 рік загальна кількість осіб, що проживали в Японії, переселених до 1945 року з колишніх колоній, їхніх нащадків, а також іноземців (які мають право постійного проживання) і подружжя японських громадян, становила близько 1 200 тис. осіб. Окрім того, в країні було зафіксовано близько 800 тис. осіб, з терміном перебування більше одного року, і приблизно 200 тис. нелегальних мігрантів (за деякими оцінками, їх чисельність у кілька разів більша), тому є велика вірогідність, що всі ці люди зберегли власну культуру.

[3] Території о.Сахалін, Курильського архіпелагу, які нині входять до складу Росії, а також, о.Хоккайдо населяють етноси, основне заняття яких – полювання і рибальство; їхня мова абсолютно несхожа на японську. Гадаємо, що вони також проживали в Приморському краї та на Камчатці. У 1945 році айну, які жили на о. Сахалін, були насильно переселені на о.Хоккайдо. Тепер їх невелика кількість мешкає в Росії, проте достовірні дані відсутні. У Японії проживає близько 25 тис. айну. Однак багато хто з них не знає своєї мови і майже загубили культурну самобутність. Мова айну (належить до іншої, не японської, мовної групи) мало не мертва мова, проте проводять конкурси з володіння цією мовою та приймають інші заходи щодо її збереження. Так, у 29-томній антології «Ніппон мукасібанасі цукан» («Повне зібрання японських казок») (1977–1998 рр.) містяться усні оповідання айну (те,

що усній творчості цього народу відведено перший том, уважаємо епохальною подією). Результатом багаторічної діяльності японських айну та їх дослідників культури є ухвалення 1997 року Закону «Про розвиток культури айну», тобто «про розвиток культури, поширення і поглиблення знань традицій айну». Нині також додатково розробляють і посилюють заходи стосовно збереження і розвитку мови та культури айну, що свідчить про визнання її нарівні з іншими культурами Японії.

4 До XVII ст. острови Окінави були незалежним князівством. Традиційний одяг, кухня і помешкання жителів від поширених на основній території Японії різняться, а місцева мова для японців з інших областей країни незрозуміла. Зважаючи на це, укладена в XVII ст. антологія народних пісень «Оморососі» («Зібрання думок») хоча і є важливою, проте до серії «Ніппон сісо тайкей» («Ідеологія Японії») (1972 р.) вона не входила як до переліку пам'яток японської класичної літератури. Нині Окінава є частиною Японії, а її мову вважають діалектом японської (історично-лінгвістично доведено, що діалект належить до тієї ж мовної групи).

5 У «Кодзіки» і «Ніхон сьокі» є згадки про підкорених центральним урядом жителів, названих «кудзу» і «цутіґумо». Із записів дізнаємося, що це були звичайні люди, які боролися із центральним урядом. Однак, на нашу думку, вони належали до інших етносів.

6 Тога, 1719 р. (Етимологічний словник «Тога»). – Кокусьо канкокай, 1906.

7 A Comparative Study of the Japanese and Korean Languages. Trübner, 1897.

8 У 1910 році опубліковано роботу «Ніккан рьококуґо докейрон» («Про споріднений характер японської та корейської мов»). Доповнена й перероблена, вона вийшла монографією «Ніссен досорон» («Про загальне походження японської та корейської мов») (Тое сеін, 1929 р.). Оскільки викладену в ній теорію використовували в політичних цілях при колонізації Кореї, це, поза всяким сумнівом, стало перешкодою для досліджень, що проводили на її основі в другій половині XX ст.

9 Існує теорія, згідно з якою династія Ямато заснована наприкінці IV – початку V ст. кочовим плем'ям фуйо (тунгуська група). Цю теорію оприлюднено в усній доповіді на симпозіумі «Кіба міндзоку кока» («Держави кочівників») 1948 року (1967 року у видавництві «Тюо коронся» було видруковано доповідь). Зауважимо, що є чимало критики щодо виголошеної теорії.

10 Кайдзьо-но міті (Морський шлях). – Тікума сьобо, 1961. Уважають, що Куніо Янаґіта свою гіпотезу запропонував близько 1898 року.

11 Причиною знехтування теорією слугувала негативна оцінка японської експансії на південь у першій половині XX ст. Відомі й інші дослідження культурних зв'язків із південними регіонами, проте їх, у більшості випадків, серйозно не розглядають. Певна річ, не можна заперечувати, що дослідження проводили чи використовували з політичних міркувань або для досягнення політичних цілей, однак неприпустимо на цій підставі заперечувати або ігнорувати наукові факти. На жаль, і сьогодні таке спостерігаємо, коли справа стосується проблем Східної Азії.

12 *Мураяма С.* Ніхонґо-но кіґен (Походження японської мови). – Кобундо, 1973.

13 A Dictionary of Japanese Compound Verbs: with an Introduction on Japanese Cultural and Linguistic Affiliations with the Yangtze, Malaya, Tibetan, Pacific Quadrilateral. 1939, Tokyo Maruzen.

14 *Накао С.* Сайбай сьокубуцу то ноконо кіґен (Сільськогосподарські культури і зародження землеробства). – Іванамі сьотен, 1966.

15 Ніхонґо то таміруґо(Японська і тамільська мови). – Сінтьося, 1981. Надалі Сусуму Оно відмовився від теорії походження японської і тамільської мов із спільного джерела і вважав японську креольсько-тамільською мовою. Див.: Ніхонґо-но кейсей (Утворення японської мови). – Іванамі сьотен, 2000.

16 Ніхон міндзоку-но кіґен (Походження культури японського етносу) // Ідзін сонота (Іноземці та інші). – Ґенсося, 1979; Ніхон міндзоку-но кіґен (Походження японського етносу). – Хейбонся, 1958.

17 Стоянка Саннаймаруяма, розміщена в північно-східній частині Японії, є історичною пам'яткою, датованою 55–40 ст. до н. е. Археологічні розкопки розпочали 1992 року, тоді ж на основі генетичного аналізу решток було встановлено, що стародавні жителі стоянки вирощували каштани [*Сато Й.* Дзьомон ноко-но секай (Світ землеробства в епоху Дзьомон). – PHP кенкюсьо, 2000]. Враховуючи важливе значення, яке надавали каштанам в народних обрядах пізніших епох, ця знахідка викликає величезний інтерес. Див. також: *Okunishi S.* 'Scattering Beans at Setsubun' (Annals of the Sergiu al-George Institute. Vols. XII–XVI, 2003–2007).

18 Patterns of Culture. 1934, Boston, Houghton Mifflin.

19 The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. 1946, Boston, Houghton Mifflin.

20 Наприклад, див.: *Кату С.* Ніппон сякай-бунка-но кіхонтекі токутьо (Головні особливості японського суспільства й культури) // Ніппон бунка-но какурета кататі (Приховані форми японської культури). – Іванамі сьотен, 1984.

21 Наприклад, див.: *Накане Т.* Татесякай-но нінґен канкей: Тан'іцу сякай-но ріроn (Стосунки між людьми у «вертикальному» соціумі: Теорія єдиного суспільства). – Кодався, 1967.

22 Доробок Сугімото Й. піддано жорсткій критиці [*Сугімото Й.* та ін. Ніходзін ва ніхонтеки ка (Чи є «японське» в японцях?) – Тойо кейдзай сімпося, 1982].

23 Збереглися два джерела, в яких згадано цей переказ. Один із них – Кенпон - Тоономіне енґі емакі (Картини на шовку: Історія храму в Тоономіне) (1-й сувій, дія 1), що, імовірно, належить пензлю Канейосі Ітідзьо (1402–1481), а другий – хроніка «Сінмейкьо», написана наприкінці XIV ст. невідомим автором (опублікована в серії «Дзоку-ґунсоруйдзю, Т. 852». – Т. 1. – С. 114). Подана легенда ґрунтується на обох джерелах.

24 В Японії тотем «лис» поступово набував більшої популярності, ніж «собака».

25 *Ообаясі Т.* Нанпоо-но ґакумонтекі кейфу то міндзокуґаку (Етнографія і науковий родовід Мінакати) // Повне зібрання робіт Кумагуси Мінакати. – Хейбонся, 1971. – Т. 3. Мінаката висунув гіпотезу, що гліцинія стала тотемом роду Фудзівари, завдяки міфові про народження Каматарі. Однак Ообаясі піддав критиці його гіпотезу, зважаючи на оповіді Геродота.

26 Вважаємо, що немає жодної людини, яка б знала міфи і легенди Євразії краще за Тарьо Ообаясі, тому навряд чи є перебільшенням його слова про те, що «не існує» аналогічних переказів.

27 В описі ери богів у «Ніхон сьокі» про виноград вперше згадано. Хоча подано старе слово «ебікадзура», проте, здебільшого, воно означає особливий дикий виноград (наукова назва vitis coignetlae Pulliat). В академічному виданні (Іванамі сьотен, 1968) цим словом послуговуються на означення давньої назви винограду. Згідно зі свідченнями, що містяться в розділі «Опис Фергани» з «Історичних записок» Сима Цяня, виноград до території Китаю потрапив 126 року. Див.: *Laufer B.* Sino-Iranica (1919, Chicago, Field Museum).

28 Ніхон міндзоку-но кіґен (Походження культури японського етносу) // Ідзін сонота (Іноземці та інші). – Ґенсося, 1979; Ніхон міндзоку-но кіґен (Походження японського етносу). – Хейбонся, 1958.

[29] Зима і весна в Австрії // Іноземці та інші. – Ґенсося, 1979.

[30] У вузькому значенні вперше згадано у: The Golden Bough, 2nd ed. (1900, London, MacMillan); *Okunishi S. Op. cit.*

[31] Каппа камабікі коо (Каппа, що заманюють коней у воду). – Тікума сьобо, 1948. Книжку написано на честь 60-річчя Янаґіти на основі його роботи «Каппа комабікі», яка ввійшла до першої збірки його статей «Сантоо-мінтансю» («Збірка міфів Ямато») (1914 р.).

[32] Сімпан каппа комабікі ко (Каппа, що заманюють коней у воду). – Токіо дайгаку сюппанкай, 1966.

[33] Найвідоміша його робота – «Мокуба то секіґю» («Дерев'яний кінь і кам'яний бик»)– уперше опублікована 1956 року у видавництві «Тайґа сьотен». Доповнене і перероблене видання побачило світ 1982 року (видавництво «Хосей дайґаку сюппан»).

[34] Він пишався тим, що був мікробіологом, а вивченням гуманітарних проблем займався на дозвіллі. Повне зібрання робіт Кумаґуси Мінакати у 12 томах (Хейбонся, 1971–1976) також обмежено цариною гуманітарних наук, хоча варто зазначити, що воно не завершене.

[35] Одна з останніх його робіт – «Міфи та форма етносу» (Тойо сьорін, 2007 р.).

[36] Випускають Бюлетень «Folk-Literature and Traditions».

Переклад з японської Ігоря Околєлова

Медіакультура та відеоігри в Японії: розширена реальність та соціальний камуфляж

Томіта Хіденорі

Tomita Hidenori. Media Culture and Videogames in Japan: Augmented Reality and Social Camouflage
The author enters a reader in the modern world of games and facilities of visual communication, where a border is destroyed between the real and virtual. Attention is given to the negative influence of the use of media techniques of anime, so-called «twinkling» on the health and psyche of young generation of TV-viewers.

富田英典 日本のメディア文化とビデオゲーム

ゲーム世界の現在と仮想世界でのコミュニケーションの意味について考察。ビデオアニメ放映での演出効果の影響について言及する。

Випадок із «Покемонами»

Увечері 16 грудня 1997 року діти в багатьох районах Японії, які дивилися телепередачу, раптом відчули себе погано, їх було доставлено на кареті швидкої допомоги до лікарні. Причиною цього стала сцена зі знятого за відеогрою мультиплікаційного серіалу «Pocket Monster» («Кишенькове чудовисько»), який демонстрували на одному з каналів ТБ. Під час його перегляду в багатьох дітей почалися судоми і конвульсії, а в однієї дівчинки – навіть спазми дихальних шляхів. Це було викликано використанням особливої техніки аніме, т. зв. «мерехтіння» (миттєвої зміни кольорового фону зображення) і «спалахів» (блимання одного кольору).

Цей інцидент – вияв тенденцій в японських засобах масової інформації (після 2000 р.), де зливаються повномасштабне реальне й віртуальне. У даній статті хотілося б ознайомити читачів із сучасним станом у сфері мультимедіа та відеоігор в Японії.

Відеоігри

В Японії постійно надходять у продаж нові ігрові приставки (табл. 1) і, одночасно із цим, виникають нові ігри (рис. 1). На популярні ігри знімають манґи й аніме, у результаті чого їхня популярність зростає. Усі ці ігри, аніме й інші явища японської поп-культури швидко поширилися і за кордоном. Відтак обсяги продажів аніме, зображень поп-ідолів, коміксів, відеоігор перевищили 2 трлн ієн. У 2002 році виручка від продажу японських аніме в США склала 4 359 110 доларів (близько 520 000 000 ієн), у чотири рази перевищивши обсяг продажу сталі [Асоціація сприяння японській торгівлі, 2003 р.]. Саме тому неабиякий інтерес викликала стаття Дугласа Макгрея (у журналі «Foreign Policy») «Японія – це круто» [McGray, 2002].

В японській поп-культурі, яка привертала увагу всього світу, відбулися деякі зміни. По-перше, набула поширення субкультура «отаку». З 1980-х років цим терміном називали людей, які, на відміну від колишніх «фанатів» і «маніяків», з пристрастю захоплювалися популярними персонажами відеоігор, аніме та ін. З 1990-х років для означення такого захоплення почали використовувати жаргонне слово «мое» (буквально – «розпускатися»). Згодом, з 2000 року, у субкультурі «отаку» з'явився жіночий рух «фудзьосі» (буквально – «зіпсоване дівча»), у межах якого виник жанр «boys love» («юнацька любов»), що описує кохання між хлопцями. (Дівчата шукають у ньому щирі романтичні стосунки.) Продаж творів у жанрі «boys love» швидко зростає, у книжкових магазинах відкривають спеціалізовані відділи, навіть на інтернет-сайті «Amazon» з'явилася спеціальна рубрика.

По-друге, зросла популярність «сейю» – акторів дубляжу, які озвучують аніме, відеоігри, фільми, відео- і радіопродукцію. Бум популярності акторів озвучування неодноразово виникав і в минулому, проте його особливість у цей час полягає в тому, що ця популярність поширилася не тільки на жанр аніме, але й на відеоігри. Причому популярність «сейю» зростає за рахунок швидшого збільшення чоловічої аудиторії, порівняно із жіночою. А також завдяки проникненню різних мультимедійних технологій у виробництво аніме, радіо- і телепрограм, коміксів, відеоігор, CD, прямих репортажів. Справді, поєднання окремих медіа-продуктів, при якому вони відбиваються як у дзеркалі, приводить до мимовільного розвитку світу симулякрів [Baudrillard, 1981].

Дубляж – це не лише озвучування персонажів аніме, дівчата вдихають у них життя своїми голосами. Відокремлений від виконавця голос породжує безтілесний ідол. Хоча він і належить виконавцеві, проте перестає бути його власним голосом. Замість того, щоб вдихнути віртуальне життя в уявних героїв, артисти дубляжу самі починають набувати рис цих героїв.

Бум популярності «сейю» отримав новий розвиток із поширенням Інтернету. Спробуємо розглянути його розвиток і сучасний стан.

Поширення Інтернету та відеосайти

У 2006 році кількість користувачів Інтернету в Японії складала 68,5 % населення, або 87 540 000 осіб (рис. 2). Найпопулярнішим відеосайтом Інтернету став Youtube (http://www.youtube.com/), де кожен може вільно розміщувати власні відеоматеріали. Незважаючи на те, що це було порушенням авторських прав, вони, відразу після показу популярних аніме, з'являлися на сайті Youtube. Іноді ці відеоматеріали супроводжуються титрами англійською, корейською, китайською або іншими мовами, тобто існує можливість дивитися популярні аніме в режимі реального часу навіть за кордоном.

Таке об'єднання відеосайта й найвідоміших аніме вперше відбулося в травні 2006 року. Популярним стало аніме «Haruhi dance» («Танець Харухі»). З вересня 2005 року почали публікувати манґи з продовженням, а з квітня 2006 року – демонструвати аніме-серіал «Судзумія Харухі-но юуцу» («Меланхолія Харухі Судзумія»), що разом із новелою, на якій вони ґрунтувалися, користувалися величезною популярністю. На сайті Youtube розміщено відеоролик, в якому знято людей, що імітують танець персонажів з останньої серії аніме. Він був настільки популярним, що згодом виникли аналогічні сюжети майже зі всіх країн світу. Тобто, бум «танців Харухі» вийшов за межі Японії і поширився по всьому світу.

Водночас з'явився абсолютно новий відеосайт – Nikoniko douga (Веселі відео) (http://www.nicovideo.jp/). Тут відвідувачі можуть писати свої коментарі просто-таки на відеозображенні. Коли на одному зображенні безліч користувачів залишає свої коментарі, які відтворюються на екрані в тому порядку, в якому вони були записані, причому старі коментарі з'являються, немов написані щойно, виникає дивовижне відчуття життєвості. З моменту відкриття сайта Nikoniko douga, 15 січня 2007 року, кількість користувачів стрімко зростає. У травні 2007 року середня тривалість користування й середня кількість відвідувань на одну людину перевищили аналогічні показники відеосайта Youtube [Прес-реліз «Net Rating», 2007] (рис. 3).

Згодом, 31 серпня 2007 року, у продаж надійшла епохальна програма Hatsunemiku – пісенний синтезатор, який, після введення слів і мелодії, відтворює пісні голосом актриси «сейю» Сакі Фудзіта. На сайті Youtube вже розміщено багато таких композицій. Насправді Сакі Фудзіта не має відношення ні до жодної з них, однак Інтернет заповнений піснями в її виконанні. Завдяки Hatsunemiku, голос «сейю» повністю перетворився на цифрові дані, яким не потрібна тілесна оболонка.

Mixi та «prof»

Поява блогів, заснованих на використанні технології Web 2.0, яку називають наступним поколінням Web, зробила Інтернет ще доступнішим. Блог – це різновид веб-сторінки, яку скорочено позначають як weblog. Раніше реєстрацію користувача називали log. Таким чином, слово weblog означає реєстрацію на сайті. Для того, щоб вести на ньому щоденник, користувачеві досить лише оновлювати власний блог. Крім того, відвідувачі сайта можуть залишати і свої коментарі. Відтак виникла ще одна розвага – спілкування з відвідувачами сайта через блоги.

Поширення соціальної мережі (SNS – Social Networking Service) дало новий поштовх спілкуванню через Інтернет. Безкоштовні місця зустрічей, які пропонують усі портали, дають можливість спілкуватися людям, які б ніколи не зустрілися, якби не було Інтернету [Tomita, 2005]. Однак розширювати коло знайомств у мережі нелегко. На американському сайті соціальної мережі Friendster (http://www.Friendster.com/), що відкрився в березні 2003 року, цю проблему вирішували завдяки використанню системи «друзі друзів». Люди, познайомившись на сайті Friendster, рухаючись по ланцюжку їхніх друзів, знайомляться з іншими. Популярність сайта SNS, створеного у США, швидко поширилася і на Японію. Сайт mixi, відкритий у лютому 2004 року (http://mixi.jp/), у серпні 2005-го налічував 1 млн користувачів, а до травня 2007 року їхня кількість досягла 10 млн. Таким чином, він став найбільшим в Японії сайтом соціальної мережі [Прес-реліз «mixi», 2005, 2007]. Проте японський сайт mixi не розширює коло зв'язків між людьми, радше завдяки блогам поглиблює вже існуючі дружні взаємини між ними. Люди отримують задоволення, спілкуючись в Інтернеті, й разом проживають своє повсякденне життя, як наприклад, у разі обміну щоденниками.

Блоги й соціальні мережі вплинули і на користування мобільними телефонами. З одного боку, в Японії спостерігається тенденція до зменшення кількості абонентів стаціонарного зв'язку (телефонного і ISDN), а з другого боку – поступово збільшується кількість користувачів IP-телефонного й мобільного зв'язку (стільникові телефони і PHS). У 2000 році число користувачів мобільного зв'язку перевищило число абонентів стаціонарного телефонного зв'язку; до кінця 2006

року було 117 млн абонентів мобільного зв'язку і 55,15 млн власників міських телефонів (рис. 4). Такий феномен спостерігаємо по всьому світу. Дослідження культури мобільного зв'язку проводять в усіх країнах, а результати найцікавіших із них регулярно публікують [Katz, Aakhus, 2002; Ling, Pedersen, 2005; Ito, Okabe, Matsuda, 2005 та ін.].

Особливість сучасних мобільних телефонів, окрім власне телефонного зв'язку, – можливість оперувати багатьма функціями, такими, як електронна пошта, цифровий фотоапарат, відеокамера, відеофон, ТБ, навігація, відеоігри, перегляд інтернет-сайтів. Зокрема, підлітки користуються Інтернетом через стільникові телефони після того, як було введено постійну абонентську плату. Останнім часом серед мобільних послуг найпопулярнішою стала «prof» – інтернет-служба, за допомогою якої користувачі передають відомості про себе. Вона забезпечує можливість розміщення докладніших, аніж у соціальних мережах, персональних даних і дозволяє яскравіше подати свою індивідуальність. Окрім того, існує ще рубрика «Щоденник» і колонка «real», де кожен може виразити свої почуття або настрій у будь-який час. «Щоденник» виконує ті самі функції, що і щоденники в блогах. У колонці «real» відвідувач може кілька разів на день робити записи, що відображають його настрій у даний момент. Отже, підлітки записують свої відчуття в колонку «real» та читають про почуття інших. Проте, на відміну від сайта «prof», відкритого для всіх користувачів, «real» часто відкриті лише для обмеженого кола друзів. Таким чином, за цільовою спрямованістю розрізняють сайти SNS, на яких знайомляться друзі друзів, «prof», на якому користувачі викладають власні біографії, і «real» – де обмежена кількість людей обмінюється розповідями про свій настрій.

Суспільство змішаної реальності (Mixed Reality Society): розширена реальність (Augmented Reality) і соціальний камуфляж (Social Camouflage)

У сфері інформаційних технологій швидко розвиваються технології «віртуальної реальності» (Virtual Reality), завдяки чому стала можливою поява справжнього віртуального простору. Разом із тим, технологія перетворення реального простору на віртуальний в останні роки привернула увагу. Відчуття реальності, що виникає завдяки цій технології, називають «розширеною реальністю» (Augmented Reality – AR), а відчуття реальності, породжене за допомогою VR-технології, яка призначена для перетворення віртуального світу на реальний, – «розширеною віртульністю» (Augmented Virtuality – AV). Таким чином, виникла концепція «змішаної реальності» (Mixed Reality – MR), яка є загальним позначенням розширеної реальності й розширеної віртуальності. Концепцію «змішаної реальності» розробили Пол Мілгрем та ін. (1994 р.) До сьогодні існувало розділення на реальний, матеріальний і віртуальний простори. Проте з появою технології, що уможливила створення «розширеної реальності», реальне і віртуальне стали в один ряд. За словами Мілгрема, замість дуалістичної системи, що допускає або реальне, або віртуальне, виникла відмінність типу «реальніше» або «більш віртуальне» (рис. 5). Нині розробляють і реалізують технологію, в якій поєднано реальне й віртуальне. Таке суспільство, в якому реальне змішується з віртуальним, ми назвемо «суспільством змішаної реальності» (Mixed Reality Society).

Уже застосовують сенсори і мультимедійні засоби, подібні до технології «змішаної реальності». Наприклад, блоги і соціальні мережі, де на віртуальне середовище накладається реальна інформація. І навпаки, у призначених для мобільного зв'язку службах «prof» та «real» на реальне середовище накладається віртуальна інформація. Крім того, популярні артисти дубляжу, які використовують «личини» персонажів аніме й відеоігор, є «розширеною реальністю». Таку технологію застосовують і у відеоіграх [The Eye of Judgement (Sony Computer Entertainment Inc.)]. Виникли також AR-технології для мобільних телефонів [AR Tennis (HITLabNZ)].

Принцип застосування технології розширеної реальності, що дозволяє розміщувати в реальному просторі віртуальні образи або відеозображення, уже розробляють у жанрі наукової фантастики. У популярному в Японії і за кордоном аніме «Привид в латах» (автор – Сіро Масамуне, 1991 р.), де зображено суспільство майбутнього, в якому співіснують люди і кіборги, використано технологію «оптичного камуфляжу» (Optical Camouflage), що робить людину невидимою. У лабораторії Сусуму Таті при Токійському університеті за допомогою AR-технологій на практиці розробили спосіб «оптичного камуфляжу». Інакше кажучи, технологія AR не тільки робить видимим невидиме, але і навпаки – може зробити прозорими видимі об'єкти.

З погляду концепції «суспільства змішаної реальності» технологія «оптичного камуфляжу», яка дозволяє робити невидимими людей та інші об'єкти, додавши до реального середовища віртуальні дані, становить неабиякий інтерес. Адже цю ідею можна застосовувати не тільки для зорових, але й для слухових образів. Спосіб, завдяки якому шляхом накладення звукових сигналів вдається приховувати людей та інші об'єкти, називають «акустичним камуфляжем» (Acoustically Camouflage). Таку технологію реалізовано в конструкції навушників із вбудованою системою шумозаглушення [MDR-NC6 (Sony Style); Quiet Comfort (Bose)], де за рахунок генерування звукових сигналів зі зворотною фазою здійснюють приглушення зовнішніх шумів і забезпечують чистіше звучання.

Однак при плануванні соціальних зв'язків дуже важливо враховувати не тільки існування чи не існування конкретного індивідууму фізично, але й існування його в соціальному сенсі. Подібно до технологій «оптичного камуфляжу» і «акустичного камуфляжу», при накладенні віртуальної інформації на реальне середовище індивідууми й інші об'єкти стають «прозорими» в соціальному зрізі, тому такий спосіб названо «соціальним камуфляжем» (Social Camouflage) (рис. 6).

Уважаємо, що «соціальний камуфляж» дозволяє себе й інших індивідуумів зробити невидимими [Tomita, 2006]. Мобільний телефон – це переносний засіб передачі інформації, що вимагає регулярного заряджання джерела живлення. Завдяки йому завжди є зв'язок із віртуальним світом. Для підлітків, які переносять за допомогою послуг «prof» і «real» віртуальну інформацію про друзів у реальний простір, відмова в доступі до них і не надання інформації про співрозмовників пов'язані із соціальним управлінням щоденного буття їх самих та інших людей. Але є і суспільства, де мовчання телефону у відповідь на дзвінки друзів зовсім не означає, що людина зникла із социуму.

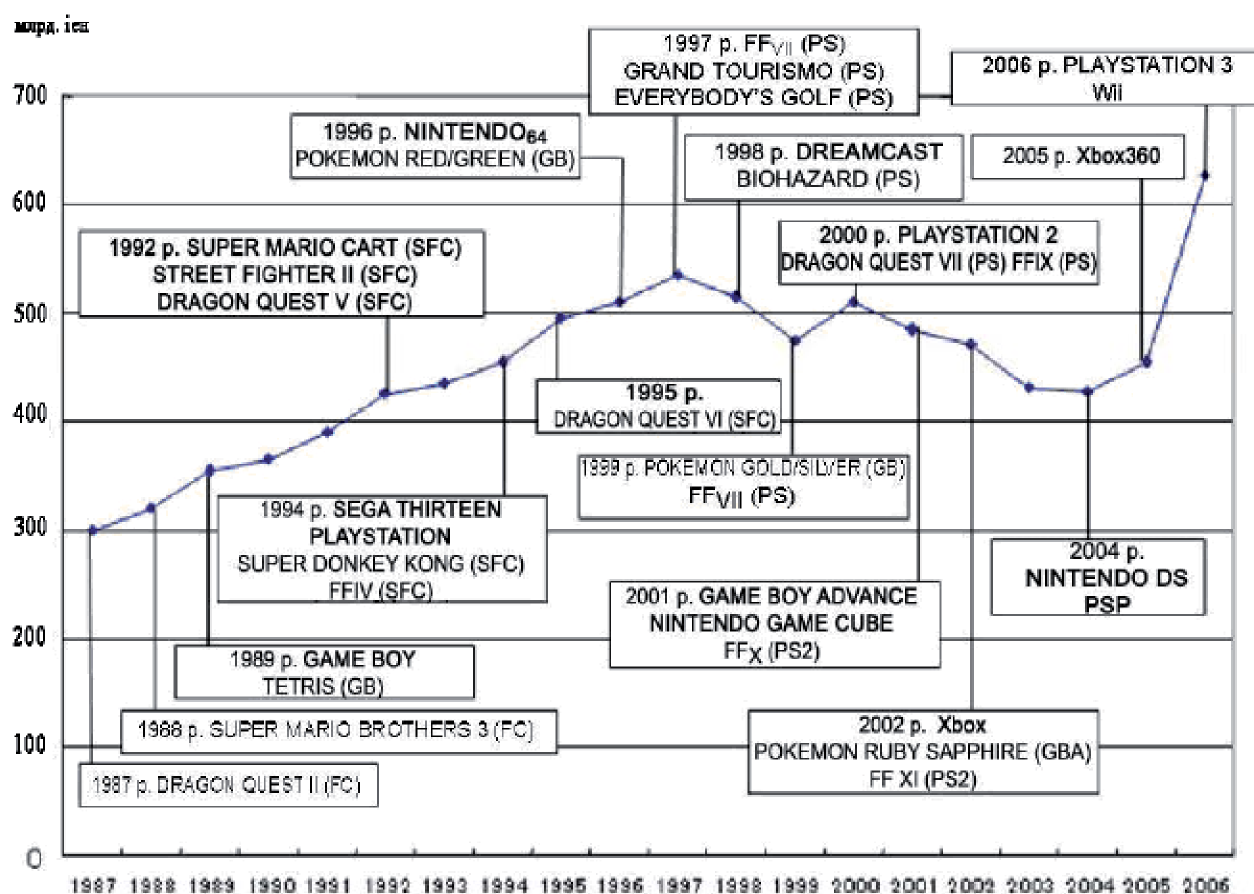
Разом із впровадженням AR-технологій у сфері відеоігор і мультимедіа спостерігаємо новий підйом. Інакше кажучи, відкриваються двері в «суспільство змішаної реальності». Світ відеоігор і мультимедіа торує до нас дорогу, і реальне поступово зливається з віртуальним. Смерть в медіапросторі пов'язана з реальною смертю, подібно до того, як діти, сидячи перед телевізором, непритомніють від його випромінювання. У світі ігор та засобів візуальної комунікації, де межа між реальним та віртуальним розмита, нам, найімовірніше, доведеться переосмислити значення «соціального буття».

Таблиця 1. Загальна кількість продажу ігрових приставок

Аналізований період: з дати випуску відповідної приставки по **31** грудня **2006**

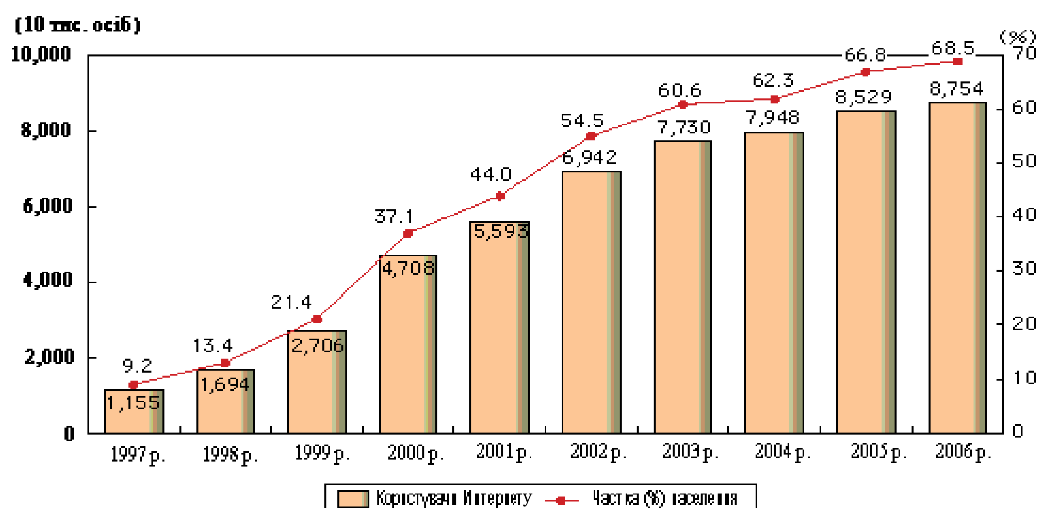
Ігрова приставка	Виробник	Випуск у продаж	Загальна кількість
Nintendo DS Lite	Nintendo	**2006.3.2**	**7,526,038**
Nintendo DS	Nintendo	**2004.12.2**	**6,435,732**
PlayStation Potable	Sony Computer Entertainment Japan	**2004.12.12**	**4,512,654**
Game Boy Advance SP	Nintendo	**2003.2.14**	**5,912,770**
Game Boy Micro	Nintendo	**2005.9.13**	**552,402**
PlayStation 2	Sony Computer Entertainment Japan	**2000.3.4**	**20,250,71**
Wii	Nintendo	**2006.12.2**	**989,118**
PlayStation 3	Sony Computer Entertainment Japan	**2006.11.11**	**466,716**
Xbox 360	Microsoft	**2005.12.10**	**290,467**
Nintendo GameCube	Nintendo	**2001.9.14**	**4,003,033**

Джерело: Біла книга Фаміцу, 2007 (EnterBrain, Inc.)



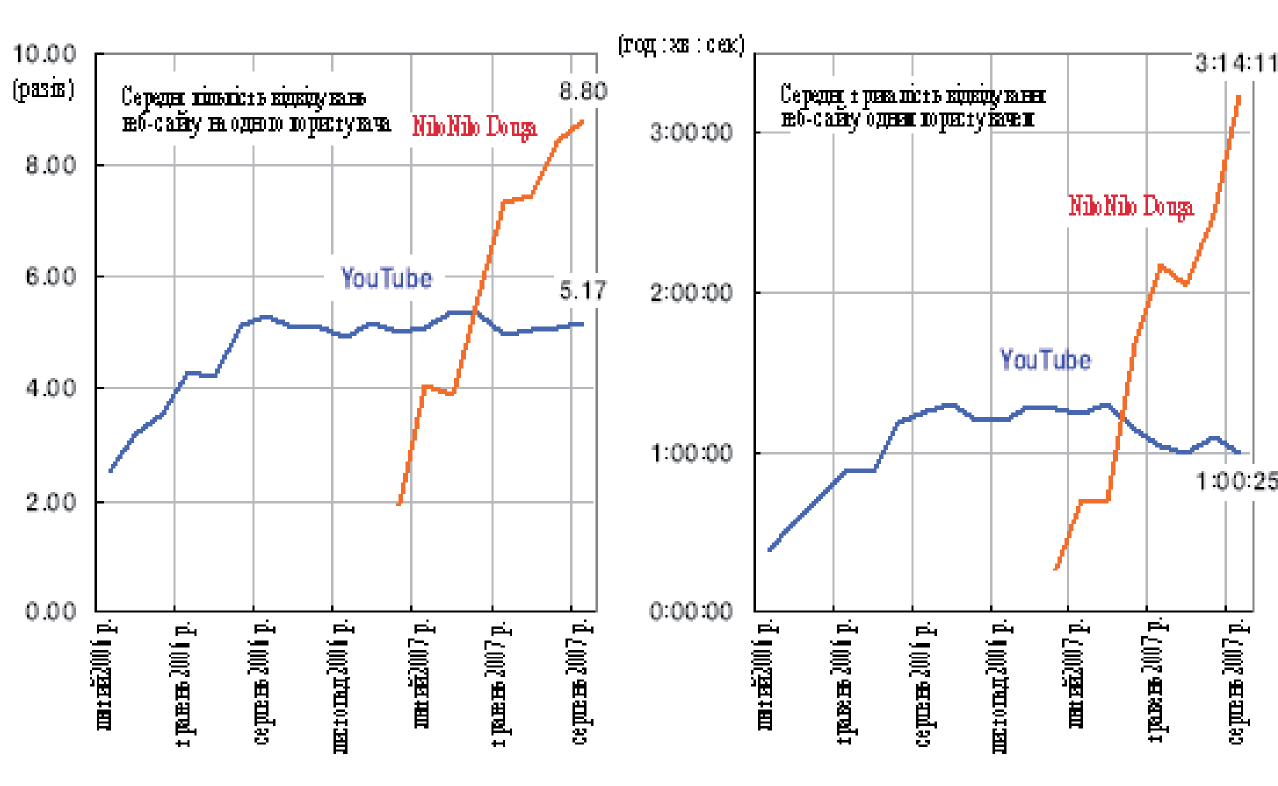
Джерело: Біла книга Фаміцу, 2005 (EnterBrain, Inc.); Біла книга Фаміцу, 2007 (EnterBrain, Inc.)

Рис. 1. Обсяг продажу програмного забезпечення для побутових відеоігор (1987–2006 рр.)



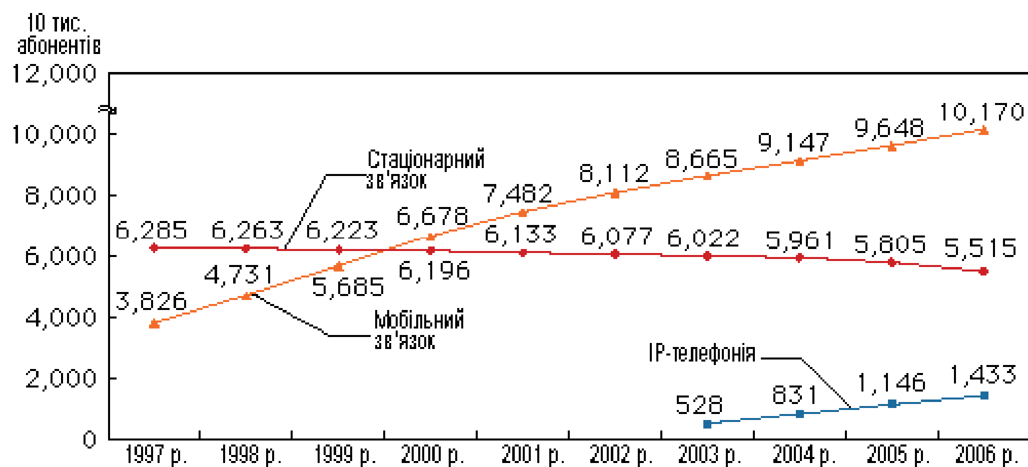
Джерело: Біла книга з інформації 2007 р. (Головне управління справами Міністерства внутрішніх справ та комунікацій)

Рис. 2. Кількість користувачів Інтернету у співвідношенні до загальної кількості населення



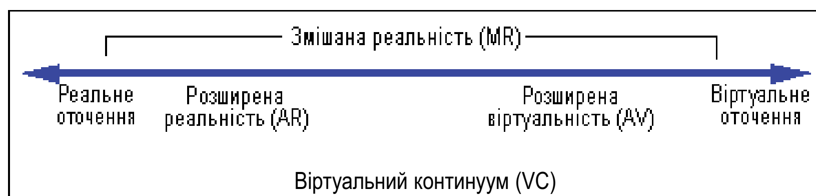
Джерело: Прес-реліз «Net Ratings Co., Ltd», 21 вересня 2007 р.

Рис. 3. Середня кількість відвідувань та середня тривалість відвідування веб-сайтів NikoNiko Douga і YouTube на одного користувача (з лютого 2006 р. по серпень 2007 р., доступ з домашнього ПК)



Джерело: Біла книга з інформації 2007 р. (Головне управління справами Міністерства внутрішніх справ та комунікацій)

Рис. 4. Співвідношення кількості користувачів портативного (мобільного PHS) і стаціонарного телефонів



Джерело: Paul Milgram, Fumio Kishino, A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays, IEICE Transactions on Information Systems, Vol E77-D, No.12 December 1994 http://vered.rose.utoronto.ca/people/paul_dir/IEICE94/ieice.html

Рис. 5. Віртуальний континуум

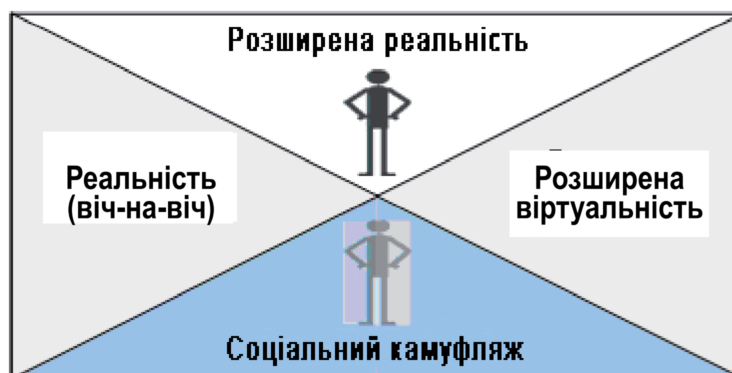


Рис. 6. «Суспільство змішаної реальності» та «соціальний камуфляж»

1. AR Tennis (HITLabNZ). Див.:http://www.hitlabnz.org/route.php

2. Хікару ґамен – Кодомо бата бата – Денно дзідай-но отосіана – Покемон міте ідзьо (Мерехтливі кадри – Пастка століття електроніки – Незвичайний випадок під час перегляду серіалу «Покемон») //Асахі. – 1997. – 17 груд.

3. Аніме Покемон сайкай: сітьоріцу ва 16.2 % (Відновлення трансляції аніме «Покемон»: Глядацький рейтинг 16.2 %) // Асахі. – 1998. – 18 квіт.

4. HP ецуранся мо кане йокю – Сейтоно дзіцумей-о кокай – Кобеко 3 дзісацу (Відвідувачі веб-сайта вимагають грошей – Відомі імена школярів – Самогубство трьох учнів школи в Кобе) // Асахі. – 2007. – 21 верес.

5. *Baudrillard J.* Simulacres et Simulation. – Paris: Editions Galilee, 1981.

6. Фаміцу хакусьо (Біла книга Фаміцу). – Enterbrain, Inc., 2005.

7. Фаміцу хакусьо (Біла книга Фаміцу). – Enterbrain, Inc., 2007.

8. *Ito Mizuko*, *Okabe Daisuke*, *Matsuda Misa* eds. Personal, Portable, Pedestrian Mobile Phones in Japanese Life. – MIT Press., 2005.

9. *Katz James E.*, *Aakhus Mark* eds. Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance. – Cambridge Univ Pr. – 2002.

10. Дзьохо цусін хакусьо (Біла книга з інформації). – Сомусьо, 2007.

11. *Ling Rich, Pedersen Per E* eds. Mobile Communications: Re-Negotiation of the Social Sphere. – Springer. – 2005.

12. *McGray D*. Japan's Gross National Cool // Foreign Policy. – 2002. – May–June.

13. MDR-NC6 (Sony Style). Див.: http://www.jp.sonystyle.com/Qnavi/Main/av_000004_list1.html

14. *Milgram Paul, Kishino Fumio*, A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays // IEICE Transactions on Information Systems. – 1994. – Vol. E77-D. – №.12 (December).

15. Прес-реліз mixi. 3 серп. 2005. Див.: http://mixi.co.jp/press/press_05080300.html.

16. Прес-реліз mixi. 21 трав. 2007. Див.: http://mixi.co.jp/press/press_070521.html.

17. Прес-реліз «Net Ratings Co., Ltd». 21 верес. 2007. Див.: http://www.netratings.co. jp/New_news/News09212007.htm

18. Асоціація сприяння японській торгівлі. Звіт «Стан і перспективи ринку аніме в США», 2003.

19. QuietComfort (Bose). Див.: http://www.bose.co.jp/jp_jp?url=/consumer_audio/headphones/quiet_comfort/index.jsp.

20. *Масамуне Сіро*. Кокаку кідотай (Привид у латах). – Коданся, 1991.

21. Бурогу/СНС-но гендзьо бунсекі ойобі сьорай-йосоку (Аналіз стану та прогнозування розвитку блогів/соціальних мереж). – Сомусьо, 2005.

22. The Eye of Judgement (Sony Computer Entertainment Inc.). Див.: http://www.jp.playstation.com/scej/title/eoj/

23. Науково-дослідна лабораторія Якатасьо при Токійському університеті. Див.: http://projects.star.t.u-tokyo.ac.jp/projects/MEDIA/xv/oc-j.html

24. *Tomita Hidenori*. Keitai and the Intimate Stranger // Personal, Portable, Pedestrian Mobile Phones in Japanese Life / Ed. Mizuko Ito, Daisuke Okabe, Misa Matsuda. – MIT Press, 2005.

25. *Tomita Hidenori*. Mixed reality society: augmented reality and social camouflage // Journal of Information & Communication Reserch. – 2006. – №. 80 (Vol. 24 №. 1) (Japanese).

Переклад з японської Ігоря Околєлова

Підприємницький клімат

Сакаї Масако

Sakai Masako. The Corporate Culture in Japan
The historical preconditions of the origin of the corporate cultur in Japan are covered in the article. The peculiarities of labour legislation of the modern Japan consist in prohibition against combining jobs. It is considered that such rule supports labour discipline in the enterprises and establishments. Author, basing on the experience of other countries, insists on the necessity of abolition of such prohibition.

酒井雅子　日本の企業風土

日本の企業風土がいかに成立したかについて注目。労使間がともに秩序維持関係の存在を暗黙の了解としているのが日本の企業風土の特徴ある。他国の事例を基にして、企業風土の変化の必要性を検討する。

Історичні передумови формування підприємницького клімату в Японії

У період революції Мейдзі уряд Японії стрімко впроваджував систему компаній.

Тоді ще відстала Японія мала досить низький рівень накопичення капіталів, їй не вистачало виробничих потужностей, але, незважаючи на це, змагалася з передовими капіталістичними країнами. Завдання було поставлено чітко – якнайшвидше наздогнати передові країни і знизити різницю в рівні продуктивності праці. (На меті було створення державних підприємств як зразок для приватних компаній, а також під керівництвом уряду планували заснувати розвинену промисловість.) Відтак виникла необхідність значних капіталовкладень. Тому започаткували формування сучасної системи кредитування та популяризацію компаній, зокрема акціонерних товариств [1]. Для задоволення величезного попиту на капітал, що зростав, украй необхідним було створення нової системи компаній [2], яка дозволяла б концентрувати й накопичувати грошові кошти значної кількості людей. Така система акціонерних товариств [3] заповнювала прогалину, що існувала в Японії, між малим об'ємом накопичених капіталів і вимогами промислової революції. Отже, описана система компаній, яку було встановлено в Японії «зверху», має деякі особливості.

Згодом розвиток японської економіки посилювали значним збільшенням кількості компаній (табл. 1).

Таблиця 1. Кількість юридичних осіб з урахуванням їх організаційної структури (1910–2004 рр.)

	Товариства з необмеженою відповідальністю	Командитні товариства	Корпорації	Акціонерні товариства з обмеженою відповідальністю	Інші	Загальна кількість
1910	3 202	6 411	5 277			14 926 (36)
1920	6 954	14 912	20 568			42 488 (54)
1930	9 841	32 259	21 402			63 553 (43)

1940	15 663	37 592	35 936	1 805		91 028 (28)
1950	10 276	28 402	154 497	45 306		238 531 (34)
1960	9 928	43 215	287 350	198 936		539 429
1970						986 825
1980	7 112	36 510	791 297	606 461	8 169	1 449 549
1990	5 595	28 483	1 054 491	971 394	18 307	2 078 270
2000	6 966	31 421	1 059 140	1 398 785	40 566	2 536 878
2004	7 775	43 504	1 040 379	1 432 883	47 547	2 572 088

Головне управління статистики. Загальний огляд довгострокових статистичних даних по Японії. – 1988. – Том 4. – С. 162, 1988 (основні матеріали «Статистичних даних про податки» Податкової служби), а також: Державна податкова служба «Дійсне положення суб'єктів підприємницької діяльності у світлі статистичних відомостей Податкової служби». Публікували щороку впродовж 1980–2004 років. До 1920 року – включно з тимчасово закритими компаніями; після 1921 року – не входять компанії, що тимчасово закриті, а також ліквідовані й об'єднані фірми. У дужках () – акціонерні товариства. «Інші» – компанії взаємного кредитування, медичні установи, промислові кооперативи. У загальну кількість компанії за 1970 рік включені компанії взаємного кредитування, медичні установи й промислові кооперативи.

Відомостей за 1970 рік про кількість суб'єктів підприємницької діяльності з урахуванням їх організаційної структури не опубліковано.

Розглянемо статистичні відомості за 2000 рік. У США та Німеччині приватні підприємства становили 7 % від загальної кількості компаній. В Японії – більше 34 %, майже весь залишок припадав на державні компанії (табл. 2).

Таблиця 2. Форма та кількість промислових підприємств у Японії, США, Німеччині (2000 р.)

Юридична форма	Японія	США	Німеччина
Приватні підприємці Nonfarm Solo Proprietorships Einzelunternehmen	1 307 073 (34,0 %)	17 904 731 (70,7%)	2 040 713 (70,1%)
Товариства з необмеженою відповідальністю General Partnerships Offence Handelsgesellschaft OHG	6 966 (0,2 %)	872 045 (3,4 %)	262 030 (9,0 %)
Командитні товариства Limited Partnerships Kommanditgesellshaft KG	31 421 (0,8 %)	348 973 (1,4 %)	102 937 (3,5 %)
Акціонерні товариства з обмеженою відповідальністю S Corporation・Limited liability Companies Gesellschaften mit beschankter Haftung	1 398 785 (36,4 %)	3 605 804 (14,2%)	446 797 (15,4%)

Корпорації KGaA. AG	1 059 140 (27,6 %)	2 407 200 (9,5 %)	5 256 (0,2 %)
Інші товариства і юридичні особи Others	40 566 (1,0 %)	175 300 (0,8 %)	51 147 (1,8 %)
Загальна кількість компаній	3 843 951 (100 %)	25 314 053 (100 %)	2 909 150 (100 %)

Сініті К. Дослідження подвійного стягнення податку на корпорації та прибуткового податку: Ухилення закритих акціонерних підприємств від податків // Японський Науково-дослідний інститут економіки та цінних паперів, 2003. – Сюкен кейдзай, 2003. – № 44. – С. 90.

Водночас у результаті розвитку системи компаній зростала кількість робочих місць (табл. 3).

Таблиця 3. Зміни в кількості осіб, які отримують заробітну плату, та інших показників (1950–1985 рр.)

Рік	Особи, які працювали впродовж року						
	Кількість осіб, які отримували заробітну плату (тис. чол.)	Загальна сума заробітної плати (млн. ієн)	Загальна сума податків (млн. ієн)	У середньому			
				Заробітна плата/ Грошова допомога (тис. ієн)	Премії (тис. ієн)	Платежі (тис. ієн)	Сума податку (тис. ієн)
1950	5 114	614 911	75 516	108,2	12,0	120,2	14,8
1955	8 219	1 705 504	124 392	180,7	26,8	207,5	15,1
1960	11 716	3 516 264	173 889	242,2	57,9	300,1	14,8
1965	17 170	8 704 041	420 449	408,9	98,1	506.9	24,5
1970	24 244	22 787 689	1 019 559	727,7	212,3	939,9	42,1
1975	30 321	61 559 235	2 239 785	1,575	455	2,030	74
1980	33 361	98 359 057	5 249 972	2,319	629	2,948	157
1985	36 938	129 907 008	7 661 262	2,803	714	3,517	207

Сто років оподаткування прибутку. – С. 143. Вивчення на прикладі типових показників щодо кількості осіб, які отримують заробітну плату.

Порівнюючи зі США та Німеччиною, кількість промислових підприємств у Японії досить значна. Можна твердити, що підприємницький клімат, про який ітиметься далі, серйозно впливає на багатьох людей.

Між іншим, систему довгострокового найму на японських підприємствах загалом уважають ідеальним виходом [4]. Зародження цієї системи прослідковуємо в період економічного буму, що наступив у важкій промисловості в роки Першої світової війни та тривав і після її завершення. У цей час потік робітників швидко вщухав, тому постала необхідність в їх закріпленні за робочими місцями [5].

Спалах Першої світової війни в липні 1914 року призвів до припинення торгівлі, транспортування морем, імпорту важливих товарів та експорту шовку-сирцю, відтак японська економіка тимчасово потрапила у важке становище [6]. З другої половини 1915 року разом із зростанням експорту відбулося й покращення стану ринку, завдяки чому в Японії, яку використовували як воєнну базу «європейської війни» [7], відбулося безпрецедентне зростання економіки [8]. Хоча після закінчення війни в 1918 році існували побоювання стосовно післявоєнної реакції, однак переважали надії на пожвавлення попиту під час відновлення, тому 1919 року почався бум, що суттєво покращив стан економіки воєнних часів [9]. При цьому зафіксовано різке підвищення цін на товари, акції та землю, коли «одна спекуляція викликала іншу» [10]. Почалася промислова лихоманка, «коли разом із безмежним зростанням та розширенням створених підприємств відбувалося значне пожвавлення випуску цінних паперів, а також підписка на нові акції» [11]. Після Першої світової війни у важкій промисловості було сформовано систему регулярного підвищення зарплатні [12]. Однак у часи депресії 1920 року на підприємствах, для збереження кваліфікованої робочої сили, проводили підготовку кадрів. Надалі, під час війни в Тихому океані, дефіцит кваліфікованої робочої сили загострився, спостерігалося вповільнення притоку кадрів [13]. Головною відмінністю від ситуації 1920 року було те, що Індустріальний патріотичний рух безпосередньо втрутився в робочий рух під гаслом «злагода в промисловості» [14].

Отже, в Японії сформувався такий підприємницький клімат, в якому передовсім цінували порядок на підприємствах.

Положення про працевлаштування – постанова про заборону сумісництва і порядок на підприємствах

Нижче подаємо основні критерії трудового законодавства в сучасній Японії.

Компанії, в яких працює більше ніж десять осіб, повинні надати державній установі (головному інспектору з питань робочих норм) оформлені правила працевлаштування (Закон про робочі норми, ст. 89). Окрім того, компанії повинні оформити правила працевлаштування у вигляді наказу, таким чином довести їх до відома робітників (Закон про робочі норми, ст. 106, п. 1).

Багато промислових підприємств мають у правилах працевлаштування заборону на сумісництво або чітко прописують, що таке сумісництво може бути дозволено тільки в разі попереднього прохання робітника. Однак існують випадки, коли суд визнавав подвійне працевлаштування на роботу без такого дозволу. Інакше кажучи, у правилах про працевлаштування визнана необхідність створення підприємницького клімату, в якому на першому плані – порядок на підприємствах.

У деяких випадках заборону на сумісництво або побічну працю в суді можна заперечити. Наведімо декілька типових прикладів.

(1) Якщо працівник, який складає меблі, працював у робочий час на аналогічному підприємстві, то це є підставою для звільнення і судового розгляду, оскільки така дія – порушення заборони «працювати в іншому місці без дозволу». (Фукока, окружний суд, рішення суду від 20.10.1972 р. «Справа Таймз» № 291, с. 355.)

(2) Судова справа про жінку, яка з 8 год 45 хв до 17 год 15 хв працювала в будівельній компанії, а потім із 18 год до 24 год – у кабаре «Саґаміхара Харіуддо». Цей випадок порушення заборони сумісництва призвів до судового вироку і став причиною звільнення, яке суд залишив чинним. (Окружний суд Токіо, рішення від 19.11.1982 р. «Справа про роботу» № 397, с. 30.)

(3) Справа про визнання дійсним дисциплінарного або звичайного звільнення службовців, які у вільний час підпрацьовували на стороні. У цьому випадку робітники не порушили службових обов'язків та довіри компанії, їх звільнення було кваліфіковано як зловживання, тому справу визнано недійсною. (Окружний суд Токіо, рішення суду від 05.06.2001 р. «Повідомлення про економіко-трудовий прецедент» № 1779, с. 2.)

Зазначимо, що вивчення та розгляд судових справ із метою юридичного обґрунтування обов'язкових правил працевлаштування триває. Вони базуються на нормах чітко прописаного договору, згідно з яким обов'язковість виникає на підставі згоди службовця; правила працевлаштування мають регламентуючий характер. Подібно до закону, такі правила обов'язкові для службовця, незалежно від його згоди або незгоди. Однак чітких висновків ще не дійшли [15].

Щодо трудового законодавства, то при розгляді прецедентів, які з погляду «позитивного» права не мають підстав, у суді виникають дискусії з багатьох питань, найбільш типові з яких – проблеми «порядку на підприємствах» [16].

Скажімо, у судовому вироку, згаданому в прикладі (2), ішлося про те, що «на відміну від державного службовця, якому за законом заборонено працювати на додатковій роботі, робітникам на приватних підприємствах, як правило, сумісництво не заборонено. Перелік обмежень виписано в правилах працевлаштування, але в трудовому контракті встановлено лише фіксований робочий день, принципові трудові обов'язки, понаднормову роботу за рахунок вільного часу службовця. Тому фіксація в правилах суворої заборони сумісництва, за винятком особливих випадків, є зайвою». «Оскільки використання службовцем вільного часу для відпочинку і відновлення моральних та фізичних сил є ключовою умовою виконання ним своїх обов'язків у наступні робочі дні, роботодавці повинні бути зацікавлені в цьому», до того ж, «залежно від навантаження, сумісництво може зашкодити керуванню підприємством, підірвати довіру до нього з боку інших суб'єктів або заплямувати престиж компанії». Зрештою, самовільна праця на двох роботах визначає т. зв. «порушення порядку на підприємстві».

Отже, мовчазна угода щодо розпорядку робочого часу, яка існує майже на всіх японських підприємствах, є характерною ознакою японського підприємницького клімату. Тому, якщо виникло яке-небудь питання щодо нього, краще домовитися, ніж шукати юридичних доказів у суді.

***

Існувала ще одна проблема, пов'язана з порядком на підприємстві. У суді розглядали справу щодо обґрунтованості звільнення службовця-дівчини, яка мала любовні стосунки з одруженим співробітником. За рішенням суду звільнення на підставі «порушення дисципліни та порядку на робочому місці» було визнано недійсним. (Окружний суд Асахікава, рішення суду від 27.12.1989 р. «Інцидент на робочому місті» № 554, с. 17.)

До речі, у США сумісництво називають multiple jobs, що в дослівному перекладі звучить як «друга праця». На відміну від японського слова, воно є досить широким поняттям. У травні 1997 року в США провели опитування серед 8 млн. 500 тис. сумісників. За пріоритетністю мотивів, що особливо привернули увагу при виборі другої роботи, були такі: на першому місці – «бажання заробити на повсякденні витрати», далі – «друга робота приносить задоволення», інші – «для отримання досвіду» і «для відкриття власної справи» [17].

Однією з проблем, навколо якої і нині полемізують, є та, що в Японії, порівняно із США, де процент нових підприємств сягає 13–14 %, він становить лише 3–4 % [18, 19]. Так, як і в США, в Японії потрібно поставити за мету збільшення кількості нових підприємств і провести якнайшвидше низку системних реформ. Як приклад таких реформ наведімо Закон про компанії, прийнятий у березні 2006 року. Раніше мінімальний розмір статутного капіталу акціонерних товариств мав становити 10 млн. ієн, тепер ці обмеження скасовано (як було зроблено в американському штаті Делавар), а також внесено деякі інші серйозні зміни.

Однак на сьогодні не чути про дискусію стосовно правил працевлаштування, згадану в межах цієї статті. Оскільки більшість японських підприємств, як і раніше, забороняє побічну роботу або сумісництво, то частина робітників, які хотіли б відкрити свою справу, мусять для цього звільнитися. В Японії досить важко, працюючи на основній роботі, здобувати досвід на іншій, як це роблять у США. Окреслене питання стосується радше площини корпоративної культури, аніж законодавчої.

Японські підприємства прагнуть системи стабільного довгострокового найму, і за останні роки в цьому напрямку відбулися суттєві зміни. Злиття із закордонними підприємствами та реорганізація існуючих підприємств – усе активніші. Незабаром ті часи, коли чимало людей упродовж життя будуть працювати на одному робочому місті. Гадаємо, що варто переглянути заборону на додаткову або подвійну роботу, яка є основою корпоративної культури Японії.

---

1 *Імута Б.* Формування сучасної системи кредитування та популяризація акціонерних товариств // Дослідження еволюції японського капіталізму. – Кообундо, 1968. – Т. I. – С. 129.

2 *Мікі І.* Прийняття та внесення змін до Закону про торгівлю урядом Мейдзі. – Сансейдо, 1992. – С. 27.

3 *Такамура Н.* Народження компанії. – Хірокавакообундо, 1996. – С. 2.

4 *Окадзакі Т., Окада (Фудзівара) М.* Сучасна японська економічна система та її історичні течії; *Окадзакі Т., Окано М.* Джерела економічної системи сучасної Японії. – Ніхон кейдзай сімбунся, 1993. – С. 6.

5 *Хьодо С.* Розвиток трудових відносин в Японії. – Токіо дайгаку сюппанкай. – 1971. – С. 405.

6 *Міто Р.* Загальна історія економіки Японії. Новий та новітній час. – Токіо дайгаку сюппанкай, 1993. – С. 89.

7 *Хатторі І.* Безпрецедентна кон'юнктура часів Великої війни / Під ред. Х. Арісава, К. Ямаґуті, І. Хатторі, Р. Накамура, Т. Міяносіта, М. Сагісака. – Ніхон кейдзай сімбунся, 1994. – Т. 1. Історія японської промисловості. – С. 262.

8 *Такеда Х.* Передвоєнна паніка. Паніка 1920 р. – результат завершення буму епохи Тайсьо – Паніка Сьова поглинена світовою кризою // Економіст. – 1993. – № 21. – Вип. 71. – С. 41.

9 *Сугая Р.* Операції на наявні товари: Реальний попит в період буму. Сто років ринку цінних паперів / Під ред. Х. Арісава. – Ніхон кейдзай сімбунся, 1978. – С. 78.

10 *Такеда Х.* Op. cit. – С. 42.

11 Газета «Осака асахі симбун». – 1919. – 23 серп.

12 *Хьодо С.* Op. cit. – С. 454.

13 *Окадзакі Т., Окада (Фудзівара) М.* Op. cit. – С. 8.

14 *Хамаґуті Х.* Виникнення Індустріально-патріотичного руху в Японії // Вивчаючи історію японського правління / Під ред. Кобаясі. – Юїкаку, 1976. – С. 255.

15 *Оуті Н.* 25 питань суспільству найму. – Кообун-до, 2007. – С. 3.

16 *Накасіма С.* «Правила підприємства» у верховному суді. – Кікан родохо. – 1990. – № 157. – С. 128.

17 Monthly Labor Review. – October 2000. – P. 42.

18 Біла книга по малих і середніх підприємствах. – 1999 р.

19 Проблему кількості новостворених і ліквідованих підприємств широко обговорюють, проте методики і предмет досліджень – неоднакові, тому порівнювати показники з різних країн досить складно.

Переклад з японської Ігоря Околєлова

Іноземці в Японії у світлі статистики: в'їзд, тимчасове й постійне проживання, натуралізація

Кадзі Ітару

Kaji Itaru. Foreigners in Japan in the light of statistics: entrance, temporal and permanent residence, naturalization.
Forming history and statistical description of permanent groups of population of Japan is briefly given in the article. The questions of the legislative providing of civil laws of foreigners, principles of naturalization are considered.

鍛冶 致　統計にみる日本の外国人——入国・在留・永住・帰化——

入国、在留、永住そして帰化に関する在日外国人統計学的研究。日本に暮らす人々歴史的過程や統計学的な特徴や外国人の在留資格、帰化の理念について考察する。

1. Вступ

У цій статті ми пропонуємо проілюстрований діаграмами загальний огляд ситуації з в'їздом, тимчасовим і постійним проживанням, а також натуралізацією іноземців у Японії в період після Другої світової війни. Термін «китайці» в рамках даної статті включає жителів Тайваню й Гонконгу.

2. Північні й південні корейці, «іноземці» та зміна курсу ієни

На рис. 1 представлено зміну кількості південних і північних корейців у Японії (за винятком підмандатних територій Тайваню, Північної Кореї, о-ва Сахалін, островів Океанії), а також кількості іноземців, у тому числі південних і північних корейців, і зміна курсу ієни ([4][15][17][19]).

Необхідно підкреслити таке:

(1) У другій половині 1980-х років, коли відбувся різкий стрибок курсу ієни, вдруге в історії Японії спостерігалося стрімке зростання числа «іноземців», яке протягом усього післявоєнного періоду залишалося практично постійним.

(2) Як наслідок, у 2004 році в Японії проживало майже стільки ж «іноземців», скільки в 1944 році.

(3) До другої половини 1980-х років переважну більшість іноземців, що проживали в Японії, становили південні й північні корейці, однак в 1994 році їхня частка серед іноземців скоротилася вже до 50.0 %.

До речі, щоби пояснити, чому під час війни в Японії проживало близько 2 млн північних корейців, а після війни їх тут залишалося приблизно 500 тис., подамо таку інформацію.

Якщо коротко спробувати пояснити причини, з яких велика кількість корейських робітників і службовців переселилося в Японію, то швидкий зріст числа корейців на підлеглих Японії територіях полягав у тому, що не маючи змогу знайти роботу в себе на батьківщині, вони хлинули сюди в пошуках роботи. Число корейців від кінця 1910 року, коли ці країни потрапили під контроль Японії, нараховувало 13 млн чоловік, а до кінця війни досягло 30 млн (за даними на травень 1944 року на території Кореї проживало 25 млн чол., а на кінець того ж року в Японії проживало 2 млн корейців, у Маньчжурії та Північному Китаї – 2 млн, на території Радянського Союзу – 100 тис. чоловік) [4, с. 17].

Відповідно до плану цивільної мобілізації, корейську робочу силу почали приймати на території Японії з вересня 1939 року, коли (спочатку тільки в певних районах Кореї) власники підприємств стали збирати людей, що виявили бажання перебратися на роботу в Японію, потім, від лютого 1942 року, така мобілізація проводилася за підтримкою губернатора, а від вересня 1944 року – на підставі Указу про мобілізацію. Однак наприкінці березня 1945 року морське сполучення між Сімоносекі й Пусаном зовсім припинилося, і доставка мобілізованих стала неможливою. Від вересня 1939 року Японія прийняла понад 630 тис. робітників, хоча серед них були й такі, кого пізніше депортували через закінчення терміну трудової угоди, або ті, хто поміняв місце роботи; як наслідок, до кінця війни на місцях приписки залишалося більше 322 тис. чоловік. Окрім того, в армії й пов'язаних із військовими потребами галузях до кінця війни працювало ще приблизно 110 тис. чоловік [4, с. 18, 19].

Із 2 млн корейців, що проживали в Японії до кінця війни, виїхали на батьківщину в пріоритетному порядку мобілізовані на роботи, демобілізовані, за винятком тих, хто добровільно відмовився повертатися, потім ще близько 1 млн корейців було евакуйовано, і приблизно 500 тис. осіб залишилося в Японії. Багато хто з них

давно оселився в Японії та створив стабільну основу для життя в японському суспільстві [8, с. 75].

У квітні 1959 року у Японії проживали 607 533 корейці, причому 63.7 % з них народилися в цій країні. У той же час співвідношення корейців, що не народилися в Японії, а прибули сюди в різні роки, було таким: до 1938 року – 16.5 %, у 1939–1943 роках – 6.0 %, 1944–1945 – 0.7 %, 1946–1959 – 0.7 %, рік прибуття не встановлено – 12.4 % [4, с. 40].

3. Зміна сальдо міграції та числа репатрійованих

На рис. 2 представлено діаграму, що відображає зміну кількості іноземців, що легально в'їхали в Японію, а також числа тих, хто залишився тут, і репатрійованих [16][17]. Хотілося б відзначити такі чотири аспекти.

По-перше, темпи зростання числа осіб, що легально в'їжджають у країну, збільшуються з кожним роком. До того ж, якщо подивитися на розподіл за національністю та регіонами проживання мігрантів, наявна така картина: до другої половини 1970-х років США посідали перше місце за кількістю мігрантів у Японію, від другої половини 1980-х років число мігрантів із США, Тайваню й Південної Кореї стає практично однаковим, а від першої половини 1990-х років на перше місце з великим відривом виходить Південна Корея (на 2-му місці – Тайвань, на 3-му – США). Окрім того, у 2000–2004 роках розподіл іммігрантів у Японію за національністю або країною походження був таким: Південна Корея – 26.0 %, Тайвань – 12.8 %, США – 16.1 %, Китай – 9.2 %, інші країни – 36.0 % [16].

По-друге, число сальдо міграції (визначається як різниця між числом іноземців, що в'їхали, та числом тих, хто виїхав, за конкретний рік), починаючи від 1985 року, стрімко зростає. При цьому в 1985–2004 роках розподіл тих, хто залишився в Японії (1 881 692 чол.), за національністю або країною проживання виглядає так: Китай – 26.6 %, Філіппіни – 13.9 %, Північна й Південна Кореї – 11.3 %, Бразилія – 10.5 %, інші країни – 37.7 % [16]. Причому, у число згаданих тут людей, що залишилися в Японії, включені ті, хто залишився легально й нелегально (більшість із них уже репатрійовані).

По-третє, у першій половині 1990-х років різко зросло число репатрійованих, однак надалі воно стало зменшуватися постійними темпами. Причомув період 1985–2004 років їхня кількість становила 782 005 осіб, у тому числі північні й південні корейці – 21.7 %, китайці – 17.1 %, філіппінці – 13.8 %, тайці – 10.7 %, малйазійці – 8.7 %, іранці – 7.1 %, і представники інших країн – 21.0 % [16].

По-четверте, у 1960 та 1961 роках різниця між числом, тих, що офіційно в'їхали в Японію й тих, хто офіційно виїхали з неї, була з великим мінусом, однак це пояснюється «індустрією репатріації» в Північну Корею. Більше 95 % корейців, що проживали в Японії, були вихідцями з півдня Корейського півострова, причому як Республіка Корея, так і японські корейці, що її підтримували, протестували проти цієї діяльності. Проте частина корейців, що спокусилася соціалістичними ідеями, повернулася в КНДР на запрошення уряду цієї країни. У 1959 році розподіл корейців за місцем народження виглядав таким чином: південь Корейського півострова – 582 254 чол., Канвонто (розташований у центральній частині півострова й розділений на південну й північну області) – 6 530 чол., північ Корейського півострова – 10 342 чол., не встановлено – 8 407 чол., усього: 607 533 чол. Однак у 1964 році їхня чисельність у кожному з регіонів скоротилися на 4.0 %, 12.5 %, 21. 6%, 34.4 % й 4.8 % відповідно [5, с. 83]. Завдяки «індустрії репатріації», що почалася від 1959 року і завершилася в 1984 році (із перервою в 1968–1970 роках), з Японії в Північну Корею повернулося щонайменше 93 340 корейців, а також не менш як 6 730 японців та 7 китайців як їхніх родичів (головним чином дружини) [4, с. 180]. Більшість із них дотепер живуть у Північній Кореї.

4. Зміна сальдо міграції та реального попиту на робочу силу

Реальний попит на робочу силу – це використовуваний Державною службою зайнятості Японії індекс, які отримують шляхом розподілу числа робочих вакансій на число тих, хто шукає роботу (наприклад, у 2006 році це відношення становило 2 294 833 чол. до 2 164 014 чол.). Він є основним показником, що виражає відносний надлишок або брак робочої сили в країні. На рис. 3 представлено зміну цього коефіцієнта за роками, разом зі зміною балансу тих, що в'їхали й виїхали (іншими словами, числа іноземців, що залишилися в конкретний рік у Японії) ([16][21]), причому, як видно з рисунка, криві їхнього росту й зменшення досить подібні.

Коли ми для експерименту обчислили залежність між реальним попитом на робочу силу та сальдо міграції в момент 22 ($N=22$) у період від 1985 по 2006 рік, виявилася сильна залежність (0.70,$p<.001$). Якщо розподілити ці дані за національністю й місцем походження, то виявляється таке: вихідці з континентального Китаю – -0.14($p>.1$), філіппінці – -0.06($p>.1$), корейці – 0.70($p<.001$), бразильці – 0.73($p<.001$), інші – 0.75($p<.001$). Таким чином, можна помітити, що, на відміну від корейців, бразильців та інших, кількість тих китайців і філіппінців, хто в'їхав та виїхав із країни, не залежить від потреби в робочій силі в конкретний рік. Далі, для відомості слід зазначити, що було встановлено сильну залежність між реальним попитом на робочу силу та балансом числа іноземців (за винятком китайців і філіппінців), що в'їжджають або виїжджають із Японії (0.81,$p<.001$).

5. Зміна числа зареєстрованих іноземців із розподілом за національністю й місцем походження

На рис. 4 представлено графік, що відображає число іноземців, зареєстрованих на кінець кожного року, з розподілом за національністю або місцем походження ([8, с. 172, 173][9, с. 224, 225][17]), а в таблиці 1 зазначено кількість іноземців, зареєстрованих у два тимча-

сові моменти – на кінець 1990 року та кінець 2000 року – із розбивкою за національністю, місцем походження та статусом проживання [17].

5.1. Корейці

Можна помітити, що від 1947 року, коли прийняли систему реєстрації, по 1952 рік число іноземців зменшилося на 10.6 %, однак причиною цього була ліквідація системи нелегальної реєстрації, що проводилася з метою незаконного одержання харчових продуктів [10, с. 81].

З 1959 по 1961 рік число іноземців скоротилося на 8.3 %, це було наслідком проведення «кампанії з репатріації» у Корею, про що мовилося вище.

У період з 1984 по 1987 рік чисельність іноземців зменшилася на 1.9 %, що пов’язано із набранням чинності в 1985 році, «Договору про скасування різних форм нерівноправності жінок» і внесенням відповідних виправлень у Закон про громадянство Японії. У цьому законі реалізується принцип «генеалогії», а не «місця народження», у той же час до внесення виправлень у Закон про громадянство воно ґрунтувалося на принципі «національності за батьком», тобто, «якщо батько – японець, то його дитина теж є японцем». Однак, після внесення виправлень у Закон було прийнято принцип «національності за одним із батьків», тобто, «якщо батько або мати дитини – японці, то дитина теж вважається японцем». Таким чином, якщо дитина народилася в родині, де батько іноземець, а мати – японка, вона може одержати японське громадянство. До того ж, у новій редакції Законом про громадянство передбачені перехідні заходи: наприклад, якщо в людини, що народилась до 1984 року, на момент народження мати була громадянкою Японії, і при прийнятті закону ця особа не досягла повноліття, але подала заявку протягом трьох років після прийняття виправлень до Закону, то така людина може одержати японське громадянство (у такий спосіб із числа корейців, що проживали в Японії, громадянство одержали: у 1985 році – близько 5 410 чол., 1986 – близько 3 535, 1987 – близько 6 793 чол.) [4, с. 182].

Від 1987 по 1991 рік приріст корейського населення склав 2.9 %, що було викликано в 1988–1992 роках дефіцитом робочої сили в Японії та пов’язаним із ним припливом великої кількості мігрантів з Кореї. Однак після того, як приплив мігрантів з Південної Кореї почав зменшуватися, збільшення в суспільстві частки «новачків» перестало компенсувати природний (або юридичний) збиток числа «старих», тому загальна кількість мігрантів з обох цих груп почала скорочуватися. Крім того, зросло число міжнародних шлюбів між японцями й корейцями (включаючи натуралізованих у Японії), а число шлюбів між корейцями, після піка 1971 року, коли воно склало 4 030, демонструвало тенденцію до скорочення. Так, у 1955 році було укладено 737 шлюбів, 1965 – 3 681, 1975 – 3 618, 1985 – 2 404, 1995 – 1 485, і в 2005 – 866 [13, с. 146]. На додаток до цього, здається, що скоротилося й число дітей, що народились від «корейців без японського громадянства», тобто тих, хто входив до числа зареєстрованих іноземців.

5.2. Китайці

Від другої половини 1980-х років почалося зростання китайського населення в Японії. Причому від 2000 року темпи його росту збільшилися і до 2010-го воно, цілком ймовірно, перевершить число корейців у Японії.

Китайських переселенців у Японію можна розділити на кілька груп, а в якості основних необхідно виділити такі: (1) китайці, що перебралися в Японію під час війни, і їхні нащадки; (2) особи, що закінчили вищі навчальні заклади та знайшли роботу в Японії; (3) жінки, що вийшли заміж за японців і переїхали сюди на постійне місце проживання; (4) діти й онуки китайських селян, усиновлені японськими біженцями під час захоплення Маньчжурії.

Що стосується групи (1), то до них відносяться жителі континентального Китаю (на той момент близько 15 тис. чол.), які при введенні системи імміграційного контролю в 1952 році одержали статус «резидентів», і жителі Тайваню (близько 17 тис. чол.), яким, незважаючи на відсутність такого статусу, було дозволене проживання в Японії.

Що стосується групи (2), то цілком звичайним було, коли студент півроку чи півтора року відвідував навчальний заклад як «абітурієнт», а потім продовжував навчання до кінця 4-літнього курсу в статусі «закордонного студента». Більша частина китайських студентів-випускників вищих навчальних закладів знаходить роботу в Японії, причому, як правило, в разі працевлаштування студенти природознавчих факультетів одержують дозвіл на проживання із статусом «технічних працівників», а випускники гуманітарних факультетів – із статусом «гуманітарна й міжнародна діяльність». Якщо китайські студенти викликають із материка чоловіка або дружину, вони одержують дозвіл на «сімейне проживання».

До переселенців групи (3) відносяться, окрім тих, що одержали дозвіл на проживання в якості «чоловік/дружина громадянина Японії», також китайці, які, навіть не будучи одруженими, але маючи неповнолітніх дітей від першого шлюбу, можуть викликати їх та одержувати право на постійне проживання. Починаючи від 1975 року в Японії число чоловіків, одружених з іноземками, перевищує число одружених з іноземцями жінок, причому в період від 1992 по 2005 рік 453 117 японців та японок подали заяви на реєстрацію шлюбу з іноземцями. Шлюбні партнери розподілялися за національністю таким чином: китаянки – 25.4 %, філіппінки – 21.9 %, кореянки – 16.5 %, корейці – 7.9 %, таїландки – 5.4 %, американці – 4.4 %, інші – 18.5 %. Приблизно в той-таки період з-поміж укладених шлюбів розпалися, відповідно, 32.8 %, 33.1 %, 49.2 %, 39.9 %, 27.2 %, 23.5 % та 28.9 %. За той самий період були зареєстровані 10 316 303 шлюби серед японців, із них розпалося 30.9 % [14, с. 446, 447, 472, 473].

Стосовно групи (4), то тут існує ряд аспектів, про які варто сказати особливо. У 1932 році на північному сході Китаю японцями було створено маріонеткову державу Манчжоу-го, куди до 1945 року було відправлено 270 тис. фермерів-переселенців. Внаслідок краху Манчжоу-го в

Таблиця 1. Кількість зареєстрованих іноземців з урахуванням національності та країни походження

кінець 1990 р.				кінець 2000 р.		
Півн. та Півд. Кореї	Довготривале проживання	268 178	(39,0)	Особливі довготривалі резиденти	507 429	(79,9)
	Договірне довготривале проживання	323 197	(47,0)	Довготривале проживання	31 955	(5,0)
	Чоловік (дружина) громадянина Японії	19 999	(2,9)	Чоловік (дружина) громадянина Японії	22 057	(3,5)
	Закон 126-2-6	17 424	(2,5)	Навчання у ВНЗі	14 848	(2,3)
	Постійні резиденти	10 412	(1,5)	Проживання в сім'ї	13 516	(2,1)
	Інше	48 730	(7,1)	Інше	45 464	(7,2)
	Усього	687 940		Усього	635 269	(100,0)
Китай	Навчання у ВНЗі	29 354	(19,5)	Чоловік (дружина) громадянина Японії	50 525	(15,1)
	Довготривале проживання	24 277	(16,1)	Довготривале проживання	48 809	(14,5)
	Навчання в школі	24 251	(16,1)	Навчання у ВНЗі	45 321	(13,5)
	Чоловік (дружина) громадянина Японії	23 051	(15,3)	Постійні резиденти	37 337	(11,1)
	Постійні резиденти	15 263	(10,2)	Проживання в сім'ї	32 306	(9,6)
	Інше	34 143	(22,7)	Інше	121 277	(36,1)
	Усього	150 339		Усього	335 575	(100,0)
Бразилія	Чоловік (дружина) громадянина Японії	40 384	(71,6)	Постійні резиденти	137 649	(54,1)
	Постійні резиденти	12 637	(22,4)	Чоловік (дружина) громадянина Японії	101 623	(39,9)
	Короткочасне перебування (туризм)	1 463	(2,6)	Довготривале проживання	9 062	(3,6)
	Підвищення кваліфікації	408	(0,7)	Особи без статусу	2 222	(0,9)
	Проживання в сім'ї	310	(0,5)	Короткочасне перебування (туризм)	1 826	(0,7)
	Інше	1 227	(2,2)	Інше	2 012	(0,8)
	Усього	56 429		Усього	254 394	(100,0)
Філіппіни	Чоловік (дружина) громадянина Японії	20 516	(41,8)	Чоловік (дружина) громадянина Японії	46 265	(31,9)
	Діяльність у сфері розваг	18 783	(38,3)	Діяльність у сфері розваг	43 790	(30,2)
	Короткочасне перебування (туризм)	1 599	(3,3)	Довготривале проживання	20 933	(14,4)
	Навчання в школі	1 389	(2,8)	Постійні резиденти	13 285	(9,2)
	Підвищення кваліфікації	1 296	(2,6)	Короткочасне перебування (туризм)	4 007	(2,8)
	Інше	5 509	(11,2)	Інше	16 591	(11,5)
	Усього	49 092		Усього	144 871	(100,0)
Перу	Чоловік (дружина) громадянина Японії	5 276	(51,3)	Постійні резиденти	21 369	(46,3)
	Постійні резиденти	4 202	(40,9)	Чоловік (дружина) громадянина Японії	9 978	(21,6)
	Короткочасне перебування (туризм)	436	(4,2)	Довготривале проживання	7 496	(16,2)
	Підвищення кваліфікації	98	(1,0)	Короткочасне перебування (туризм)	4 539	(9,8)
	Проживання в сім'ї	69	(0,7)	Короткочасне перебування (відвідини родичів)	1 121	(2,4)
	Інше	198	(1,9)	Інше	1 668	(3,6)
	Усього	10 279		Усього	46 171	(100,0)
США	Чоловік (дружина) громадянина Японії	7 020	(18,3)	Чоловік (дружина) громадянина Японії	9 495	(21,2)
	Проживання в сім'ї	6 843	(17,8)	Проживання в сім'ї	6 939	(15,5)
	Гуманітарна й міжнародна діяльність	4 527	(11,8)	Гуманітарна й міжнародна діяльність	5 933	(13,2)
	Викладацька діяльність	4 369	(11,4)	Довготривале проживання	5 826	(13,0)
	Релігійна діяльність	3 201	(8,3)	Викладацька діяльність	3 713	(8,3)
	Інше	12 404	(32,3)	Інше	12 950	(28,9)
	Усього	38 364		Усього	44 856	(100,0)

1945 році їхня доля була такою: (а) 47 тис. осіб були призвані до армії напередодні поразки Маньчжурії та взяли участь у бойових діях; (б) 72 тис. загинули під час падіння Маньчжурії й відразу після цього; (в) 140 тис. мали змогу повернутися в Японію за короткий період відразу після краху Маньчжурії; (г) 6.5 тис. зниклих без вісті вважаються загиблими; (д) 4.5 тис. безслідно зниклих вважаються живими [12, с. 436, 437].

У групі (д) було багато жінок, про яких (часто з дітьми, братами або сестрами) піклувалися китайці або які, рятуючись від голоду й холоду, вийшли заміж за китайських селян, тоді як їхні батьки, чоловіки й брати були покликані на військову службу, а матері й сестри гинули в таборах біженців. У 1972 році, коли Японія встановила дипломатичні зв'язки з Китайською Народною Республікою, ці жінки почали поступово повертатися в Японію, причому до 2007 року їхнє число склало 3 834 осіб. Звичайно вони поверталися в Японію із чоловіками й молодшими дітьми та, одержавши громадянство, викликали з Китаю родини інших дітей та онуків. Однак з огляду на те, що в багатьох із них було по п'ять і більше дітей, а також що їхні онуки, після досягнення ними повноліття в Японії, викликали з Китаю чоловіків та жінок, і в них у свою чергу народжувалися діти (онуки), не дивно, що з кожною японською жінкою, що поверталася в Японію, тут поселялося більше 40 китайців.

5.3. Бразильці й перуанці

Відповідно до прийнятого в 1924 році в США нового Закону про імміграцію іноземцям було заборонено в'їжджати на територію США й Гавайських островів, тому до початку в 1941 році війни між США та Японією основним постачальником іммігрантів у Японію була Латинська Америка (зокрема Бразилія й Перу). Від 1908 по 1941 рік у Бразилію виїхало 188 976 чол., переважно фермерів, а від 1899 по 1941 – у Перу виїхало 33 070 японців [2, с. 117–120]. Від 1952 року, коли було відновлено незалежність Японії, до 1973 року звідси виїхало 66 874 осіб у Бразилію та 2 329 – у Перу [11, с. 332].

У 1989 році було прийнято нову редакцію Закону про імміграційний контроль і статус біженців, а в 1990-му вийшов Указ Міністерства юстиції № 132 (в якому було визначено, кому з іноземців може бути надане право «постійного проживання» і підстави для цього). Як наслідок, удалося визначити коло членів родин і родичів японців, які можуть в'їжджати на проживання в Японію. В разі переїзду в Японію чоловіка й жінки (подружжя), або дитини, вони одержують дозвіл на проживання в статусі «громадянина Японії». Якщо ж у Японію переїжджають діти цього громадянина, його онуки або ж правнуки, то їм надається право проживання в статусі «резидента». Окрім того, дітям від першого шлюбу чоловіка й дружини громадянина Японії, правнукам японських громадян дозволяється переїзд у Японію, якщо вони неодружені або неповнолітні, при цьому вони також одержують статус «постійного жителя». Більше того, якщо особи, що одержали такий статус, повернувшись на якийсь час у країну, згодом одружуються, то вони отримують право викликати чоловіка (дружину) в Японію в якості «постійного жителя», а також одержати аналогічний статус для дітей, що перебувають на його утриманні. Причому вищезазначений термін «дитина японського громадянина» означає дитину, батьки якого є японцями. Отже, наприклад, дитина, що народилася в іноземця до натуралізації останнього в Японії, не вважається дитиною громадянина Японії. До того ж, термін «дитина» використовується в біологічному значенні. Тобто, навіть якщо між двома людьми не існує юридичних, соціальних, емоційних відносин батька й дитини, за наявності доказів біологічного зв'язку ці люди вважаються родичами. Із другого боку, за винятком поодиноких випадків, не дозволено переїжджати на постійне місце проживання в Японію прийомним дітям, нареченим, їхнім батькам, братам і сестрам.

До речі, щодо членів родини та родичів японських громадян, то їхня діяльність під час перебування в Японії не обмежується. Їм дозволено займатися будь-якою простою роботою як тимчасовим робітникам, причому навіть по кілька годин на тиждень. Доки такі особи залишаються членами родини або родичами японського громадянина, вони мають право продовжувати жити в Японії навіть у разі втрати ними роботи, переходу на інше місце роботи, незалежно від того, чи мають вони роботу, поміняли її або ж вийшли на пенсію.

Від другої половини 1990-х років велика кількість бразильців і перуанців, що є дітьми чи онуками японців (а також їхніми чоловіками/дружинами), отримали змогу в рамках цієї системи влаштуватися на роботу в Японії.

Спостерігається тенденція поселення іноземців у префектурах і районах Японії з високою реальною потребою в робочій силі; зокрема ця тенденція особливо яскраво простежується відносно бразильців і перуанців. На прикладі всіх 47 префектур Японії (N=47) ми спробували визначити залежність між реальною потребою в робочій силі (в цілому за 2005 рік) та числом зареєстрованих іноземців (на кінець 2005 року) і одержали такі результати: Бразилія – 0.59 ($p<.001$), Перу – 0.52 ($p<.001$), Філіппіни – 0.47 ($p<.001$), інші – 0.37 ($p<.01$), Китай – 0.36 ($p<.05$), Північна й Південна Кореї – 0.28 ($p<.1$), США – 0.26 ($p<.1$).

5.4. Філіппінці

Серед філіппінців, що приїздять у країну, багато жінок. Серед зареєстрованих у 2005 році іноземців число чоловіків на кожні 100 жінок становило: на Філіппінах – 25.7 чол., у Китаї – 70.1, у Північній і Південній Кореях – 86.6, в Японії – 95.2, у Перу – 115.3 чол., у Бразилії – 122.4, в інших країнах – 137.5, у США – 183.9 осіб. [17] (відомості щодо Японії взяті за результатами перепису населення 2005 року [23]).

Із таблиці 1 видно, що з тих, хто в'їжджає, найбільше людей отримують дозвіл на проживання в якості «чоловіка/дружини японського громадянина», тобто в основному це – жінки, що вийшли заміж за японців (тому можна вважати, що їхні діти мають японське громадян-

ство). Навіть якщо міжнародний шлюб закінчився розлученням, але було підтверджено тривале спільне проживання чоловіка й жінки та інші обставини, то іноземцеві найчастіше дають дозвіл на продовження проживання (при цьому його статус змінюється на «постійне проживання»). З таблиці 1 видно також, що друге місце за кількістю тих, хто в'їжджає в країну, займає категорія «сфера розваг»; це означає видачу дозволів на проживання особам, що займаються театральною, виконавською, музичною, спортивною та іншою розважальною діяльністю.

До речі, у зв’язку з ратифікацією Парламентом Японії в 2005 році Конвенції про боротьбу з організованою злочинністю та торгівлею людьми, у 2004 році відповідними міністерствами й відомствами було засновано Комітет з боротьби з торгівлею людьми й розроблено план заходів у цьому напрямку. Після виявлення того, що значне число людей, що в’їхали в Японію в статусі “сфера розваг”, виявилося жертвами торгівлі людьми (зокрема громадяни Філіппін, які, не маючи артистичної кваліфікації, але одержавши від уряду своєї країни відповідні дипломи, змогли в такий спосіб в’їхати в Японію [20]), у Японії було посилено контроль за в’їздом і проживанням осіб, допущених у країну в статусі «працівників сфери розваг». Унаслідок цього, починаючи з 2004 року, припинився приріст числа філіппінців, що проживають у Японії.

5.5. Американці

Як видно з таблиці 1, найбільше в Японії проживає американців, одружених із японськими жінками (статус «чоловіка громадянки Японії»), викладачів англійської мови (статус «викладацький склад»), священиків і місіонерів (статус «релігійного діяча»), службовців і менеджерів (статус «гуманітарна й міжнародна діяльність»), причому їхні дружини й діти також проживають у Японії в якості «членів родини».

Не можна випустити з уваги один аспект. Справа в тому, що в даній таблиці немає відомостей про осіб, що пов’язані з дислокованим у Японії військовим контингентом США, оскільки на них не поширюються положення Закону про імміграційний контроль і статус біженців і Закону про реєстрацію іноземців. Від 1945 по 1952 рік Японія була окупована американськими військами, однак і після цього, за умовами японсько-американського договору, американські війська продовжують перебувати на території Японії. Згідно з даними, що наведені на офіційному сайті далекосхідного контингенту ЗС США, на жовтень 2007 року особовий склад американських військ нараховував 48 434 осіб (сухопутні війська – 2 386, морська піхота – 15 433, військово-морські сили – 5 991, військово-повітряні сили – 12 483, та 7-й флот США – 12 141), вільнонайманих – 47 169, цивільного персоналу – 3 300; разом – 98 903 чол. [22]. Тоді ж, за станом на кінець 2006 року, в Японії був зареєстрований 51 321 американець; з огляду на близько 10 тис. вільнонайманих це становить лише третину від загального числа проживаючих у Японії американців.

6. Зміна числа натуралізованих іноземців та осіб, що одержали дозвіл на довгострокове проживання

На рис. 5 представлено графік зміни числа натуралізованих іноземців та осіб, що одержали право на довгострокове проживання ([16][18]), причому тут під «спеціальним правом на довгострокове проживання» розуміємо дозвіл на проживання, що надавався під час війни вихідцям із Тайваню та Кореї, а під «загальним правом на довгострокове проживання» – дозвіл, що надавався всім іншим мігрантам.

6.1. Особи, що підпадають під дію Закону 126-2-6

Під час японської окупації корейці й жителі Тайваню мали японське громадянство, однак втратили його після укладання Договору про мир і закінчення окупації Японії від 28 квітня 1952 року. У той самий день був опублікований Закон № 126 від 1952 р., згідно з яким усі іноземці, що проживали тоді в Японії, упродовж трьох місяців від дати його опублікування повинні були подати заяву на одержання права на проживання. До того ж, відповідно до положень пункту 6 статті 2 цього закону не було потреби в поданні такої заяви з боку тайванців і корейців (а також дітей, народжених у них під час японської окупації), що проживали в Японії до 2 вересня 1945 року, коли Японія підписала Акт про капітуляцію й відколи почалася її окупація. Окрім того, вони могли продовжувати жити в Японії навіть без дозволу на проживання через це їх часто називали «вихованці Закону 126-2-6»).

Таким чином, іноземців, що проживали в той період у Японії, можна було загалом розділити на три основні групи: (1) особи, пов’язані зі Збройними силами США, які не підлягали імміграційному контролю; (2) вихідці з колишніх колоній (близько 520 тис. корейців і 17 тис. тайванців) [6, с. 23], яким дозволялося протягом певного часу залишатися в Японії без дозволу на проживання; (3) звичайні іноземці (близько 50 тис. осіб), яким належало протягом трьох місяців одержати такий дозвіл.

До того ж, у той період, якщо люди, що прожили в Японії тривалий час, подавали заявку на одержання дозволу на проживання, їм найчастіше видавався дозвіл на довгострокове проживання, хоча варто відзначити, що вражаюче число, отримавши такий дозвіл, було китайцями з материкового Китаю (близько 15 тис. осіб) [8, с. 124].

6.2. Договірне довгострокове проживання

Окрім того, Японія мала намір встановити дипломатичні стосунки з Кореєю та вирішити питання юридичного статусу корейців, що проживали в Японії, однак переговори між двома країнами кілька разів переривалися. Відповідно до Договору про базові відносини між Японією й Кореєю між цими країнами були встановлені дипломатичні зв’язки, і 13 років потому, у 1965 році, вдалося вирішити проблему статусу корейців, що проживали в Японії, на основі Угоди між Японією та

Республікою Корея про юридичний статус та обіг з корейцями, що проживають у Японії.

За умовами цієї угоди корейцям, що проживали в Японії, було надано «договірний статус довгострокового проживання». Будь-яка особа, незалежно від її матеріального стану або поводження, могла одержати цей статус за умови, що:

вона є громадянином Республіки Корея;

вона проживала в Японії до радіозвернення японського імператора від 15 серпня 1945 року із визнанням поразки Японії у війні (або ж є дитиною такої особи, що народилася та виросла в Японії);

протягом 5 років від дати опублікування Угоди від 17 січня 1966 року вона подала заяву про надання дозволу на постійне проживання.

До того ж, діти тих, хто одержав «договірний статус довгострокового проживання», надалі також отримували аналогічний статус; відносно ж їхніх онуків до 1991 року передбачалося укласти окрему угоду. Таким чином, наслідком введення «договірного статусу довгострокового проживання» стало різке зростання кількості «особливих довгострокових жителів», що демонструє графік, наведений на рис. 5.

«Договірний статус довгострокового проживання» – це більш надійний дозвіл на проживання, ніж «загальний статус довгострокового проживання». Наприклад, якщо довгострокового резидента на загальних підставах засуджено судом до тюремного ув'язнення на строк більше одного року, то після закінчення цього терміну існує ймовірність його депортації на батьківщину, тоді як для особи зі статусом «договірного довгострокового проживання» такий строк вироку повинен перевищувати сім років.

Однак приблизно половина корейців, що проживали в Японії, не подавала заявки на одержання статусу «договірного довгострокового проживання». На той момент більшість корейців, що проживали в Японії, була прихильниками Корейської Народно-Демократичної Республіки, причому багато хто з них закликав відмовитися від подачі заявки на одержання статусу «договірного довгострокового проживання». Були також люди, які не хотіли брати участь у політичному протистоянні Півдня й Півночі, і такі, хто, не бажаючи зв'язуватися ні з Південною, ні з Північною Кореями, просто сподівалися жити як і раніше, не визначаючись із громадянством і статусом проживання.

6.3. Біженці з Індокитаю, особливі випадки одержання права на довгострокове проживання, спрощений прийом до громадянства

Наприкінці квітня 1975 року упав Сайгон, а починаючи з наступного місяця в Японію почали прибувати перші біженці на човнах. На Японію як на одного із членів західного співтовариства виявлявся тиск із метою примусити її брати активну участь у прийомі в'єтнамських біженців, тому в 1978 році за згодою Кабінету Міністрів було затверджено курс на надання права на довгострокове проживання в'єтнамським біженцям. Надалі Японія також приєдналася до Договору про статус біженців і Протоколу про статус біженців, і після набуття ними чинності в 1982 році, замість Указу, що діяв доти, про імміграційний контроль, було прийнято Закон про імміграційний контроль і статус біженців (таким чином, до 2004 року в Японії одержали право на проживання такі категорії біженців з Індокитаю: прибулі на човнах – 3 536, такі, що проживали в закордонних таборах біженців, – 4 353, студенти, що прибули до зміни влади – 742, легальні емігранти – 2 600 чол.; разом: 11 231 осіб).

Окрім того, внаслідок реформи законодавства в окреслений період були прийняті положення про «особливі випадки надання права на довгострокове проживання», згідно яким у випадку, якщо вищезгадані «вихованці Закону 126-2-6», а також їхні прямі нащадки протягом п'яти років від дати набрання законом чинності 1 січня 1982 року подадуть заяву про надання права на довгострокове проживання, то воно надавалося їм незалежно від їхнього матеріального стану або поводження. Причому прямі спадкоємці осіб, що одержали це право як виняток, надалі також одержували статус «довгострокового проживання». Як видно з рис. 5, введення такого режиму привело до росту числа осіб, що одержали «спеціальний статус довгострокового проживання».

До того ж, внаслідок цієї реформи було спрощено процедуру одержання права на довгострокове проживання для частини іноземців. Зокрема, були встановлені три умови, яким повинен відповідати претендент на одержання статусу «довгострокового проживання» відповідно до положень Закону про імміграційний контроль і статус біженців: (1) гарне поводження; (2) наявність професійних навичок або коштів, що дозволяють самостійно існувати; (3) відповідність інтересам Японії. Опріч цього, умови (1) і (2) не поширюються на чоловіка й дружину японців і резидентів, а також їхніх дітей, а умова (2) – на біженців. Як видно з рис. 5, наслідком такого спрощення процедури одержання громадянства стало збільшення числа «довгострокових жителів на загальних підставах».

6.4. Особливий статус «довгострокового проживання»

Надалі, через необхідність визначити юридичний статус онуків іноземців, що одержали право «договірного довгострокового проживання», в 1991 році було прийнято Спеціальний закон про імміграційний контроль для осіб, що відмовилися від японського громадянства відповідно до Договору про мир із Японією. Відповідно до положень цього закону, корейці й тайванці, які безупинно проживали в Японії від початку її окупації американськими військами, а також їхні прямі спадкоємці, що народилися в Японії, переводилися в розряд «особливих довгострокових жителів». Водночас, залежно від громадянства й віку, всі ці особи, які були розділені за категоріями «вихованців Закону 126-2-6», «договірних довгострокових жителів», частково «постійних резидентів» і частково «довгострокових жителів», були об'єднані статусом «особливих довгострокових жителів». Причому завдяки такому об'єднанню щорічне

число осіб, що одержували статус довгострокового проживання, не зростає; як видно з рис. 5, не збільшується й число «особливих довгострокових жителів».

До того ж, статус «особливого довгострокового проживання» більш надійний, ніж статус звичайного. Наприклад, якщо «звичайного довгострокового жителя» засуджено до тюремного ув'язнення на строк більше одного року, після відбуття ним покарання його можуть репатріювати; для особи з «особливим статусом довгострокового проживання» такий термін ув'язнення, після якого можлива репатріація, становить не менше семи років.

6.5. Перегляд «умов перебування в Японії при наданні статусу довгострокового проживання»

У 1998 році в рамках політики дерегуляції, а також спрощення й раціоналізації діловодства, було переглянуто порядок надання звичайних дозволів на довгострокове проживання. Разом з тим, окрім зміни необхідного періоду проживання в Японії з 20 до 10 років, як «виняток з положень про 10-літній строк проживання в Японії» цей строк був прийнятий рівним: (1) більше одного року – для дружини/чоловіка й жінки та дітей японців, а також «особливих» і «звичайних» довгострокових жителів (причому період перебування в шлюбі повинен бути не менше трьох років); (2) більше п'яти років – для осіб, «що зробили внесок у розвиток Японії» (наукових співробітників вищих навчальних закладів), постійних резидентів та біженців. Спростилося одержання права на довгострокове проживання, що раніше «було складніше натуралізації», внаслідок чого зросла кількість осіб, що одержали статус «довгострокового жителя». Як видно з рис. 5, результатом такого перегляду порядку застосування закону стало швидке збільшення числа осіб із загальним статусом «довгострокового проживання».

7. Зміна числа осіб, що одержали статус (тільки загальний) «довгострокового проживання», з урахуванням національності й місця походження

На рис. 6 представлено побудовану на підставі рис. 5 діаграму зміни числа тих, хто отримав дозвіл на загальне довгострокове проживання, з обліком їхньої етнічної приналежності та країни походження ([8, с. 13][16]). Тут показники 1953 року являють собою суму показників 1952 та 1953 років.

Число етнічних корейців, що одержали статус «довгострокового проживання», стало зростати із запізненням приблизно на п'ять років у порівнянні із числом осіб, що одержали статус «договірного довгострокового проживання», прийнятий в 1966 році, та «винятковий статус довгострокового проживання», що був введений від 1982 року (причини цього в цей час вивчаються).

Число китайців, що одержали дозвіл на довгострокове проживання, у період 1952–53 років складало близько 15 тис. осіб; причини цього були викладені вище. У 1982 році, як було спрощено систему надання права на «довгострокове проживання», найбільш чисельною групою, що використала це право, були китайці.

Число бразильців, що одержали статус «довгострокового проживання», в 2001 році перевищило число корейців і філіппінців, а в 2006 році – число китайців, що одержали аналогічний статус.

Хоча число перуанців, що одержали дозвіл на довгострокове проживання, менше такого ж числа бразильців, однак стосовно загальної кількості тих, хто в'їхав у країну, воно більше. Зважаючи на відомості щодо числа зареєстрованих у 2005 році іноземців, із 302 080 бразильців 21.1 % одержали статус «довгострокового проживання», а з-поміж 57 728 перуанців такий статус одержали 39.2 % [17].

8. Зміна числа натуралізованих із урахуванням національності й країни походження

На рис. 7 представлено заснований на відомостях рис. 5 графік зміни числа осіб різної національності й країни походження, що одержали право натуралізації в Японії ([1, с. 14–15][18]).

Від 1952 по 2006 рік було натуралізовано 426 199 осіб; за національністю вони розподілялися в такий спосіб: корейці – 71.4 %, китайці – 23.5 %, решта – 5.1 % ([1][18]).

Підписавши в 1972 році Спільну японсько-китайську декларацію, Японія оголосила про розрив дипломатичних відносин із КНР, причому Китай послабив вимоги щодо відмову від громадянства [3, с. 23, 24]. Частина китайців, що проживали в Японії, направилася в посольства й консульства КНР, які мали незабаром закритися, і подала заяви про відмову від громадянства. З-поміж загальної кількості тих, хто відмовився від китайського громадянства, 7 338 чол. були натуралізовані в Японії, інші ж змогли проживати в Японії в статусі осіб без громадянства. Окрім того, в 1969 році 13 246 китайців одержали статус довгострокового проживання, 13 353 чол. – дозвіл на проживання, що підпадає під дію Закону 126-2-6, та 3 723 – як діти осіб, що підпадають під дію Закону 126-2-6; у 1974 році їхнє число скоротилося відповідно на 35.4 %, 38.7 %, 0.5 % [5, с. 66, 67].

9. исновок

У цій статті, проілюстрованій графіками, йдеться про іммігpацію іноземців у Японію в післявоєнний період, а також про статус їхнього проживання й натуралізації в цій країні.

Цю статтю буде опубліковано в Україні, тому хотілося б навести й деякі відомості стосовно числа українців, що проживали в Японії в 2000 та 2005 роках Насамперед, їхня загальна кількість виросла від 1 004 до 1 784 осіб. Далі наведемо деякі з основних цифр попарно в такому вигляді: «загальне число – 1 004/1 784»; статус перебування: «сфера розваг» – 556/735, «чоловік/дружина громадянина Японії» – 174/531, «проживання в сім'ях» – 79/61, «довгострокове проживання» – 12/135; стать: жінки – 858/1607; вік і стать: 20-24 річні жінки – 331/541, 25-29 річні жінки – 305/538, 30-34 річні жінки – 84/301; місце проживання: Токіо – 173/268, Фукуока – 86/178, Канагава – 80/189 [17].

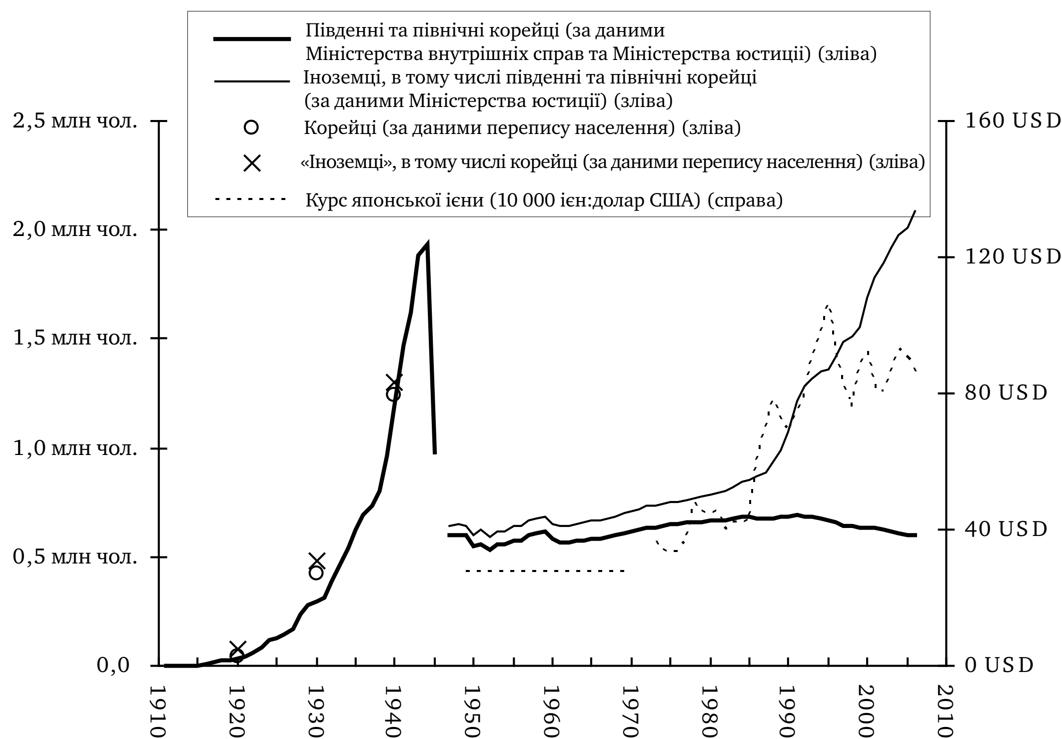


Рис.1. Зміна кількості корейців, іноземців і курсу ієни

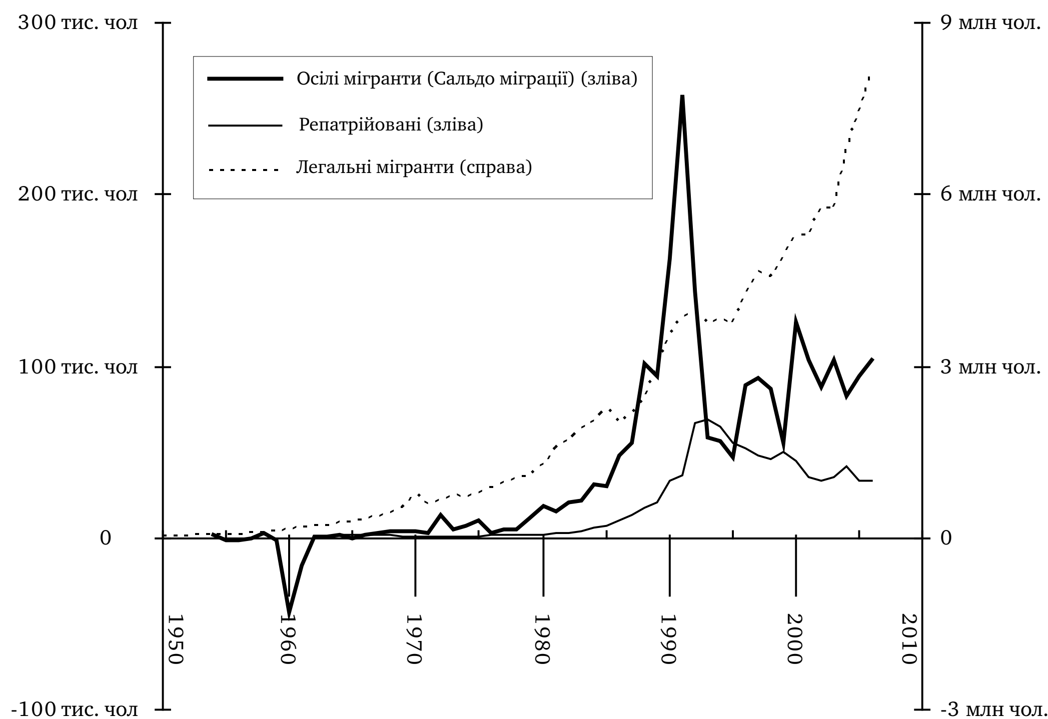


Рис. 2. Зміна кількості іммігрантів, іноземців, що залишаються й повертаються

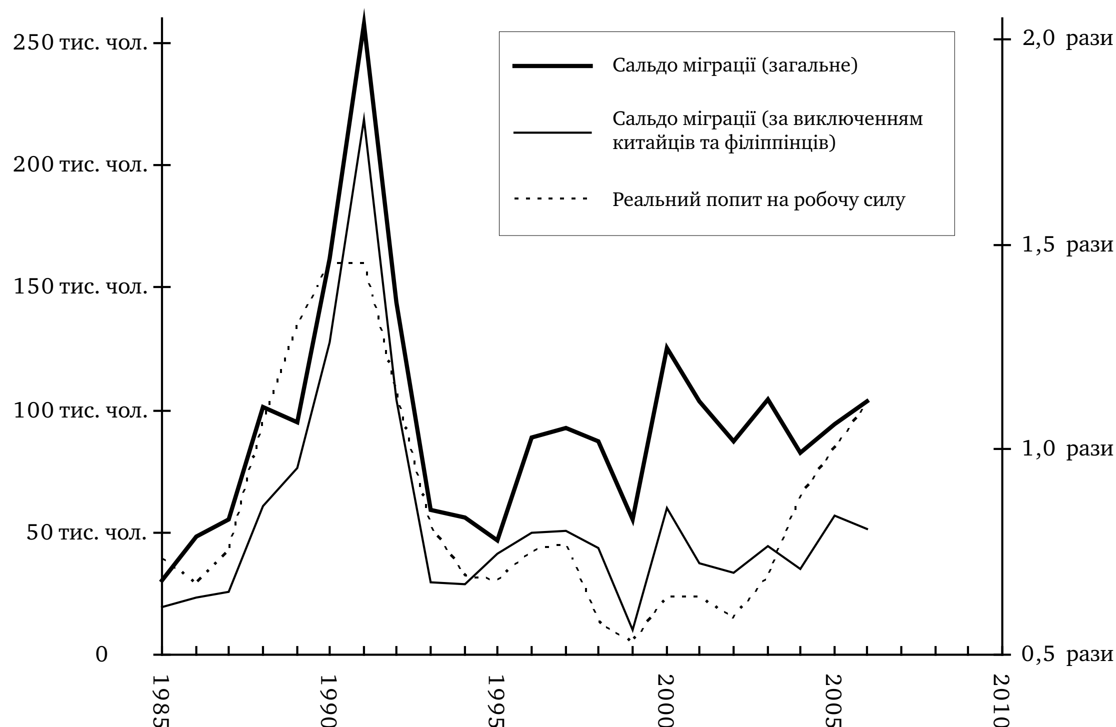


Рис. 3. Зміна сальдо міграції іноземців і реальної потреби в робочій силі

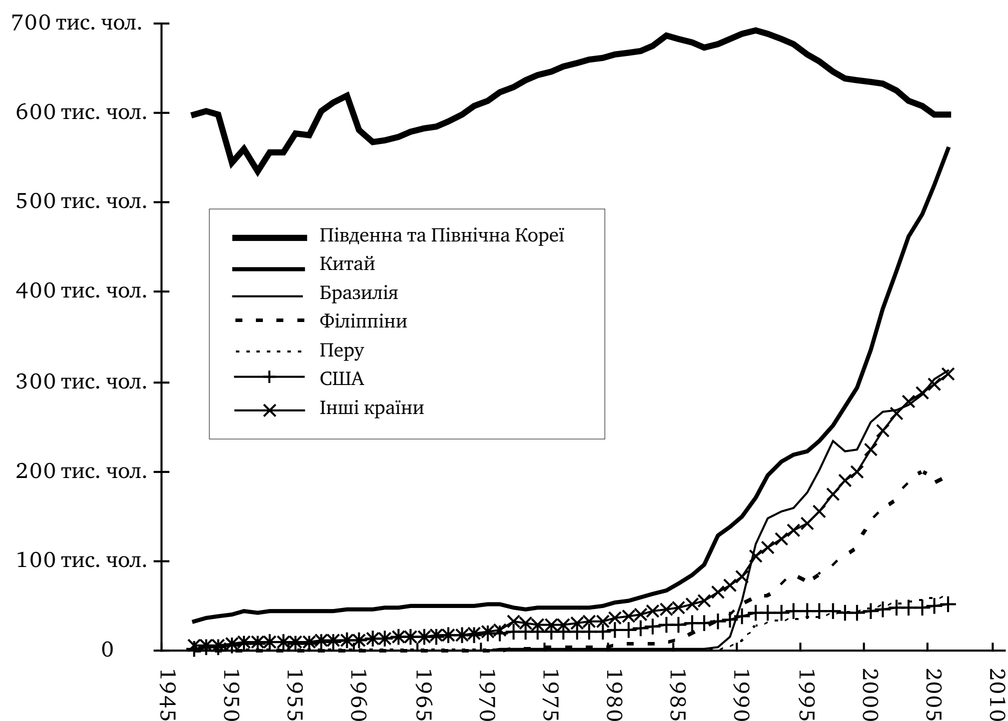


Рис. 4. Зміна кількості зареєстрованих іноземців з урахуванням національності й країни походження

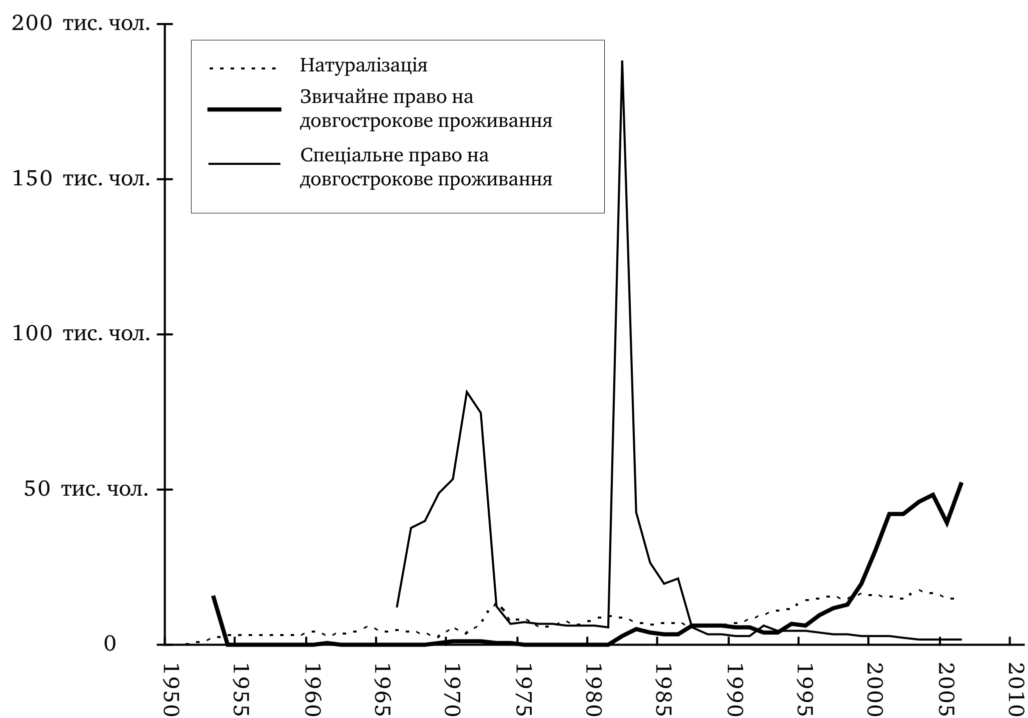


Рис. 5. Зміна кількості натуралізованих іноземців та осіб, що отримали дозвіл на довгострокове проживання

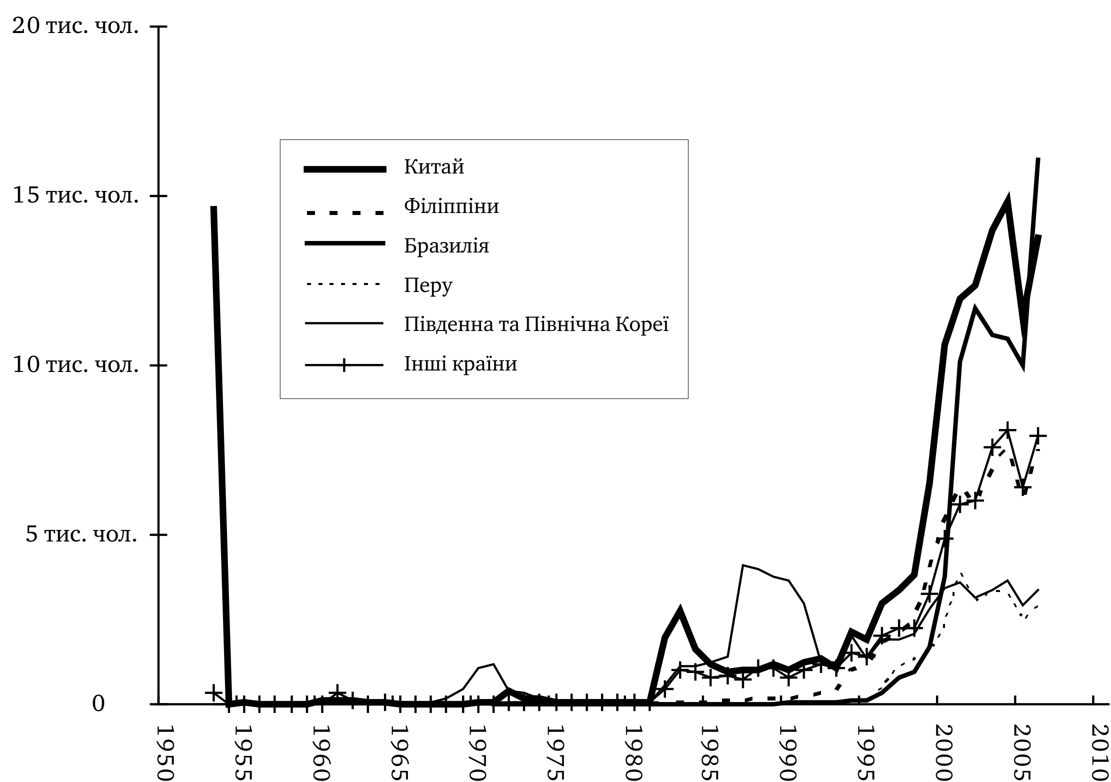


Рис. 6. Зміна кількості «довгострокових» резидентів з урахуванням національності й країни походження (тільки звичайні резиденти)

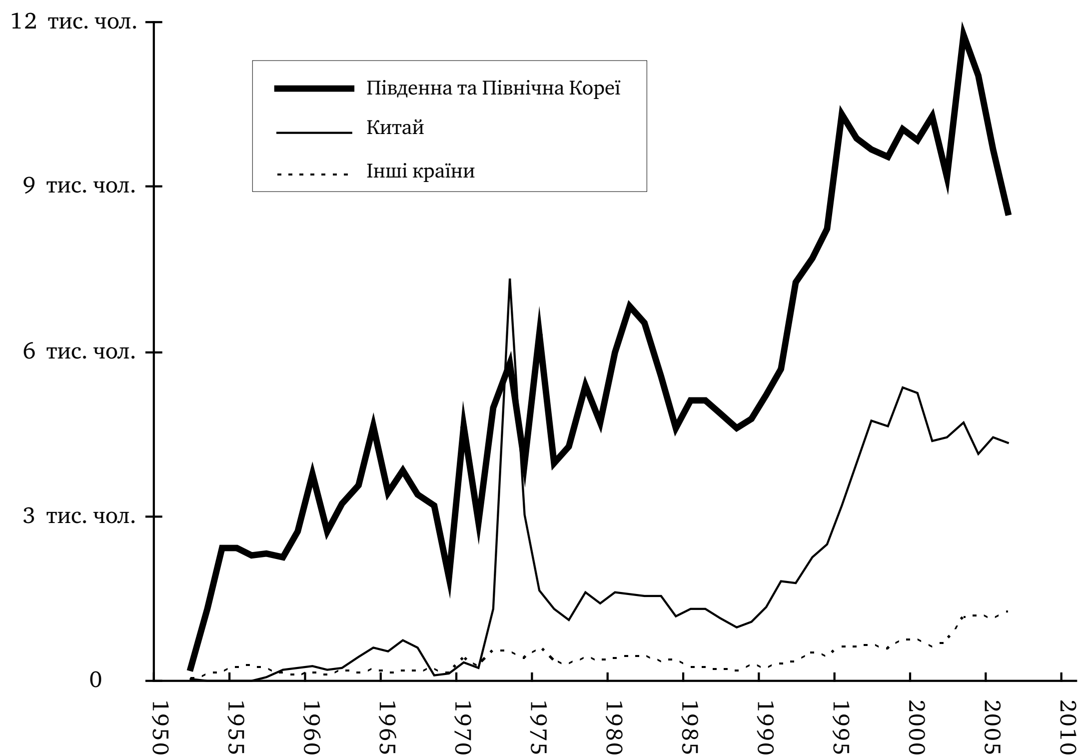


Рис. 7. Зміна кількості іноземців, що натуралізуються, з урахуванням національності й країни походження

[1] *Асакава А.* Дзайніті ґайкокудзін то кіка-сейдо (Іноземці в Японії й система натуралізації). – Токіо: Сінканся, 2003.

[2] *Ісікава Т.* Ніхон імін-но тіріґакутекі кенкю (Географічні аспекти міграції в Японії). – Окінава: Юкі, 1997.

[3] *Кім Е.* Дзайніті тьосендзін-но кіка (Натуралізація проживаючих у Японії корейців). – Токіо: Акасі сетен, 1990.

[4] *Моріта Е.* Судзі ґа катару дзайніті канкоку-тьосендзін-но рекісі (Історія корейців у Японії мовою цифр). – Токіо: Акасі сетен, 1996.

[5] *Ямаґамі С.* Ваґа куні-о меґуру кокусай дзінрю-но хенсен: Кейто-ні міру кокусайка-но ґендзьо (Зміна світових міграційних потоків і наша країна: Глобалізація з погляду статистики). – Токіо: Нюкан кьокай, 1989.

[6] Збірник Імміграційної служби Міністерства юстиції Японії. Сюцунюкоку канрі то соно дзіттай (Імміграційний контроль і реальне положення справ). 1964.

[7] Збірник Імміграційної служби Міністерства юстиції Японії. Сюцунюкоку канрі: Соно ґендзьо то кадай (Імміграційний контроль: Поточна ситуація й завдання). 1975.

[8] Збірник Імміграційної служби Міністерства юстиції Японії. Сюцунюкоку канрі-но кайко то тембо: Нюкан хоссоку 30 нен-о кінен-сіте (Минуле й перспективи імміграційного контролю: 30-річчя створення Імміграційної служби). 1980.

[9] Збірник Імміграційної служби Міністерства юстиції Японії. Сюцунюкоку канрі: Хембо-суру кокусай каньоке-но нака-де (Імміграційний контроль: У мінливому міжнародному оточенні). 1986.

[10] Видання Інституту підвищення кваліфікації Міністерства юстиції. Дзайніті тьосендзін сьоґу-но суі то ґендзьо (Тенденції й нинішнє ставлення до проживаючих у Японії корейців). Токіо: Кохокуся, 1975.

[11] Міністерство закордонних справ Японії. Кайґай ідзю-но іґі-о мотомете: Бурадзіру ідзю 70 сюнен кінен (У пошуках змісту міграції за кордон: До 70-річчя від початку міграції із Бразилії). – Токіо: МЗС і Фонд міжнародного співробітництва, 1979.

[12] Товариство вивчення історії освоєння Маньчжурії. Мансю кайтакусі (Історія освоєння Маньчжурії). Некомерційне видання. – Токіо: Агентство Кайтаку дзікокай, 1966.

[13] Статистично-інформаційний відділ Секретаріату Міністерства народного добробуту Японії. Кон'ін токей: Дзінко дотай токусю хококу (Статистика шлюбів: Спеціальна доповідь зі статистики міграції населення). 1997. (У доповіді зібрані відомості щодо шлюбів між громадянами Японії та іноземцями.)

[14] Статистично-інформаційний відділ Секретаріату Міністерства праці й народного добробуту Японії. Дзінко дотай токей (3 сацу), дзьомаку (Статистика міграції населення (у 3 т.), т. 1). – Фонд народного добробуту, 2005.

[15] Тойо кейдзай сімпося. Кокусей тьосасю тайсей: Дзінко токей соран (Збірник відомостей із перепису населення: Загальний огляд статистичних даних по населенню). 1985. (Наводяться відомості щодо населення Кореї під час японської окупації.)

[16] Збірник юридичного відділу Секретаріату Міністерства юстиції Японії. Сюцунюкоку канрі токей немпо (Річний статистичний звіт Імміграційної служби). Від 1961 року публікується щорічно.

[17] Збірник Товариства сприяння

Імміграційній службі Японії. Дзайрю ґайкокудзін токей (Статистичні дані по проживаючих у Японії іноземцях). Опубліковані у 1959, 1964, 1969, 1974, 1985, 1987, 1989, 1991, 1993 роках, від 1995 року публікується щорічно.

[18] Хосо дзіхо (Юридичний огляд). Хосокай. (Від 1947 року виходить щомісяця. Раз на рік Імміграційна й Цивільна служби Міністерства юстиції публікують у ньому звіти «Огляд діяльності Імміграційної служби» та «Адміністративні кроки Цивільної служби». В останньому регулярно наводять відомості щодо кількості натуралізованих у Японії іноземців.

[19] Банк Японії. Ґайкоку кавасе соба дзьокьо (Стан валютного ринку). http://www.boj.or.jp/type/stat/ dlong/ fin_stat/rate/ cdab0780.csv

[20] Секретаріат Кабінету Міністрів. Дзінсін торіхікі тайсаку кодо кейкаку (План заходів щодо боротьби з торгівлею людьми). http:// www.cas. go.jp/ jp/ seisaku/ jinsin/ kettei/ 041207keikaku.html

[21] Міністерство праці й народного добробуту Японії. Сьокуґьо антей ґьому токей (Статистичні дані по забезпеченню зайнятості). http:// www.dbtk.mhlw.go.jp/ toukei/ kouhyo/ data-rou16/ jikei/ jikeiretu03.xls (На сайті розміщено інформацію про реальний попит на робочу силу).

[22] Офіційний сайт контингенту Збройних сил США в Японії: http:// www.usfj.mil/

[23] Таблиця статистичних результатів первинного перепису населення Японії в 2005 році (http:// www.stat.go.jp/ data/ kokusei/ 2005/ kihon1/00/ hyodai.htm).

Переклад з японської Ігоря Околєлова

Особливості японської моди

Нарумі Хіросі

Narumi Hiroshi. The Peculiarities of the Japanese Fashion
In the article basic directions of the modern Japanese culture of clothes are analyzed: history of Europeanization of fashion, basic directions and fashionable brands, authors' styles of the Japanese designers. The spheres of the use of national clothes of kimono and yofuku ("the clothes in the western style") are differentiated.

成実宏至　現代日本のファッション考

現代日本の衣装ファッション文化の傾向について分析。伝統的な着物と洋服の着用の違いについて考察する。

Японська мода у своєму розвитку пройшла унікальний шлях, а починаючи від 80-х років почала привертати до себе пильну увагу країн Західної Європи й Америки. Як законодавці нової моди відомі такі великі міста, як Париж, Нью-Йорк, Мілан, Лондон, і не буде перебільшенням сказати, що цей перелік упевнено продовжує Токіо. Японська культура одягу, яка не мала нічого спільного із західним одягом, після революції Мейдзі (1867 р.) зазнала європеїзації та за якихось сто років розвинулася настільки, що нічим не поступається західним країнам.

Мода, про яку йтиметься, означає той одяг, що його носять у наш час у повсякденному житті, і мода на який швидко змінюється, тобто йдеться про *йофуку* (в перекладі з японської – «одяг у західному стилі»). В Японії *кімоно* та інший японський національний одяг має тривалі традиції, але сьогодні сфера його використання обмежена особливими подіями (весілля, церемонія повноліття), а в повсякденному житті його майже неможливо побачити. Однак предмети одягу отримують життя тільки після того, як людина одягне їх на себе. Нині виготовляються прекрасні, дорогі, схожі на витвори мистецтва кімоно, проте вони відокремилися від повсякденного життя і їх не можна віднести до поняття моди.

Коли ми говоримо про моду, мусимо зважати на погляди тих, хто виготовляє одяг, і тих, хто його носить. Мода для широких мас – це не просто процес виробництва одягу. Тут потрібна участь споживача. Такий феномен, як мода, народжується в результаті взаємодії виробника та споживача.

У цій статті ми з'ясуємо, у чому полягає унікальність японської моди. Спочатку ми розглянемо сучасну моду, приділяючи особливу увагу ринку, тим, хто створює одяг та носить його. Далі ми простежимо історію моди та її японську специфіку. Мода – це не лише товари щоденного вжитку, і не тільки товар для споживання. Це культура, яку творять звичайні люди в різних куточках світу завдяки своїй креативності. На питання, якою є ця креативність, ми й спробуємо дати відповідь у цій статті.

Мода сьогодні

Про японську моду говоритимемо, спираючись на три основні позиції. По-перше, широкі маси мають великий інтерес до моди та є суспільною умовою різноманітних її виявів.

Пройшовши шлях від бідності за часів після Другої світової війни до періоду стабільного високого економічного зростання, Японія досягла нечуваних до того високих показників економічного розвитку, що породило появу суспільства споживання. Від покупок у людей почало з'являтися відчуття щастя й задоволення, почав формуватися світогляд, що отримав назву «усереднення міліардів», а також з'явився загальноприйнятий образ життя середнього класу. Шалений апетит мас до споживання був також спрямовний і на предмети одягу та стимулював розвиток індустрії готового одягу. Активне становлення суспільства споживання у другій половині 70-х років супроводжувалося тим, що бажання й вимоги людей ставали все вибагливішими, а це сприяло появі різноманітних напрямків у моді.

Як результат, у нашій країні з'явилася велика кількість брендів, що швидко стали популярними. Фірма «Аппарел» сприяла становленню багатьох відомих марок одягу й досі володіє брендовими магазинами у всій країні. З'являється одяг не лише від брендів так званої високої моди, з'явилися бренди й для молоді та звичайних людей. «Юнікло» – один із них. Це бренд дешевого одягу для широкого кола споживачів, що завдяки новаторським підходам до освоєння ринку швидко здобув популярність. В останні роки «Юнікло» активно просуває свій одяг і за кордоном та відкриває крамниці у Нью-Йорку й Лондоні.

Особливістю останніх років є поява доступних брендів, орієнтованих на дівчат і молодих жінок віком від 10 до 20 років. Такі бренди (їх ще називають «реальні речі»), завдяки детально розробленому маркетингові швидко підхоплюють ринкові тенденції, а тренди одразу перетворюють на товари, завдяки чому набувають широкої популярності серед молодих дівчат. Ці бренди рекламуються популярними моделями журналів мод, а їх одяг можна придбати через інтернет або мобільний телефон, вони пов’язані з різними засобами інформації. Від 2000 року такі бренди об’єдналися й почали проводити «Колекції для токійських дівчат», що збирають десятки тисяч людей у величезному павільйоні та стають грандіозною подією.

Ще одним суто японським феноменом є надзвичайне захоплення японців такими західними першокласними брендами, як Шанель, Луї Вітон, Прада та ін. У Європі, де ще лишається умовний поділ на класи, покупцями таких брендів є вихідці з еліти, тоді як у Японії основну категорію покупців першокласних брендів становлять молоді жінки. Особливо шаленою популярністю в Японії користується Луї Вітон: майже 40 % японських жінок мають товари цього бренду, а обсяги продажів Луї Вітон на японському ринку дуже великі, вважається, що вони становлять третину від загальної кількості продажів бренду у всьому світі.

Модна індустрія в Америці та Європі пильно стежить за цим японським гігантським ринком, а від 90-х років у великих містах Токіо, Осака, Нагоя, Фукуока та невеликих містах починають концентруватися фірмові магазини багатьох першокласних брендів. Особливо багато розкішних брендових магазинів, які неодмінно привертають увагу перехожих, рядами виструнчилися вздовж центральних токійських вулиць Ґіндза та Омотесандо.

Широкі маси населення виявляють велику зацікавленість модою, тому основа японської моди – це активне споживання продукції модної індустрії.

По-друге, велика кількість дизайнерів, за діяльністю яких спостерігають у всьому світі, залишає Японію.

Перші професійні дизайнери з’являються в Японії після Другої світової війни. Першопроходцями в цій галузі стали дизайнери Морі Ханае й Такада Кендзо. Морі Ханае першим впровадив у післявоєнній Японії культуру західного одягу та став першим японцем, якого визнали членом профспілки діячів Високої моди. Такада Кендзо дебютував у 70-ті роки в Парижі та привернув до себе увагу колекцією одягу з елементами кімоно й інших національних костюмів. Більшу частину життя він працював у Франції. Проте серйозну увагу західні ЗМІ у сфері моди звернули на Японію вже після 80-х років.

У ці роки багато японських дизайнерів брало участь у паризьких показах колекцій, а Міяке Іссей, Кавакубу Рей та Ямамото Йодзі своїми авангардними колекціями спричинили дискусії в засобах масової інформації. Особливостями їхнього одягу була їхня власна філософія як послання, заклик серйозно задуматися над тим, чим є одяг.

У 60-ті роки Міяке Іссей пройшов стажування в Парижі та Нью-Йорку і привернув до себе увагу дизайном, який поєднував елементи національного одягу східних народів і західного одягу. Він сміливо називав одяг «полотном тканини» та розробляв особливий одяг, який ніби становив з людським тілом одне ціле. Починаючи із 90-х років він випускає такі бренди, як «Pleats Please» та «A-POC: A Piece Of Clothes», що використовують при створенні одягу новітні технології та продовжують пошуки нових можливостей у сфері моди.

Кавакубу Рей здивував західних журналістів на показі 1982 р. в’язаним чорним платтям із вирізаними нерівномірними дірками. Серед консервативних журналістів були навіть такі, що піддали цей наряд жорсткій критиці та назвали його «бомж», «атомна бомба». Це плаття було сприйнято як спротив традиційному західному естетству в одязі для еліти. Спочатку метою Кавакуби було створення індивідуальної моди для працюючих, а не для жінок залежних від чоловіків. Відтак Кавакубу продовжує створювати дизайн, що не вписується в стандартні рамки і навіть зараз є відомим авангардним майстром моди, який вплинув на молодих західних дизайнерів.

У 80-ті роки на Ямамото Йодзі, так само, як на Кавакубу Рея, звернули увагу як на авангардного дизайнера, який по-своєму трактує традиційне розуміння одягу, до якого він додав власного новаторського естетизму. Завдяки цьому його елегантний одяг знайшов своїх шанувальників і на Заході.

В останні роки багато японських дизайнерів, здається, втрачають свої позиції. Міяке та Кавакубу задіяні в індустрії моди багато років, і вже настав час зміни поколінь. Серед молодих модельєрів можна назвати Нагасава Йоїті, Ватанабе Дзюн’я та Такахасі Дзюн, проте слід зазначити, що як з погляду їхнього прийняття в суспільстві, так і на переконання журналістів вони ще не досягли рівня Міяке та інших відомих дизайнерів.

По-третє, слід брати до уваги той факт, що існує особлива культура моди, яку створює власне молодь.

Під час економічного післявоєнного зростання молодь, яка мала власні прибутки, почала створювати свою власну моду, що відрізнялася від моди покоління її батьків. Молодь вбирала в себе масову американську культуру (кіно, музика, машини, мода та ін.), збиралася на вулицях із подібними собі молодими людьми, стверджуючи свою індивідуальність через самобутній одяг.

Стиль, який демонструє молодь на вулицях, називають «вуличною модою» (street fashion). У сфері вуличної моди народжується найрізноманітніша мода, в якій з’явилося немало груп з ексцентрично-оригінальним стилем, що виходить за рамки звичної моди.

До таких груп молоді прикута особлива увага, а в засобах масової інформації їх стали називати *дзоку* (племенами). Наприклад, у 50-ті роки було «плем’я сонця» та «плем’я грому», в 60-ті – «плем’я божевільних», у 70-ті – «плем’я байкерів» та «грибне плем’я», у 80-ті – «плем’я ворон», у 90-ті – «плем’я ямамба» та «ґанґуро». Молодь, що входить до таких груп, – це пере-

важно тінейджери, які прагнуть виразити себе через певний стиль.

Певною мірою ці групи нагадують такі західні субкультури, як хіпі, модз, панки. Насправді, така молодіжна іноземна кільтура отримала своїх послідовників і в Японії. Тільки особливість японської субкультури полягає в тому, що вона не просто копіює західну культуру, а трактує її по-своєму, створюючи певний індивідуальний стиль.

Так, наприклад, хоч японські *босодзоку* (японські байкери) і з'явилися під впливом американських байкерів, і також є групою молодих людей, що роз'їжджають на мотоциклах, на їхньому одязі в латках можна побачити вишивки у вигляді ієрогліфів. Також вони роблять собі зачіски у стилі регенства, що нагадують чубок, тому спочатку їхній стиль сильно відрізнявся від стилю американських байкерів. Дівчата-*ґанґуро* шокують оточуючих своєю зовнішністю: фарбують обличчя в чорний колір, красять повіки та губи в білий, носять мініспідниці та черевики на масивній платформі, і своїм виглядом ніби заперечують жіночність. Цей стиль також набув популярності серед тінейджерів та походить від культури американських афроамериканців.

Іншим виявом культури є стиль «готичної Лоліти», що поєднує в собі образ Лоліти в моді з властивими їй надмірними жіночими прикрасами та естетичний, ілюзорний елемент готики. Дівчата в стилі «готичної Лоліти» збираються у вихідні на вулиці Харадзюку в Токіо, а одяг, в який вони вбрані, є скоріше святковим, ніж повсякденним.

Є також молодь, що розважається, влаштовуючи як неповсякденні розваги так звані *косплей* (костюмована гра). Косплей полягає в тому, що молоді люди переодягаються в костюми відомих персонажів *манги* (японських коміксів) або *аніме*, або в сценічні костюми улюблених музичних груп, та приходять у такому вигляді на концертні майданчики. Метою косплей є привернення до себе уваги оточуючих. Це одяг, що його носять під час різноманітних святувань, і в останні роки, коли японська анімація та комікси почали користуватися великою популярністю і на Заході, і в Східній Азії, косплей почав поширюватися й там.

Японська вулична мода є не формою протесту проти суспільства, як у випадку хіпі та панків, а скоріше способом самовираження в атмосфері великого міста, і велика різниця між ними полягає в тому, що японська вулична мода є свого роду забавою суспільстві споживання.

Кімоно та західний одяг

Вище ми розглянули сучасну ситуацію в моді, а тепер простежимо становлення японського національного одягу кімоно та його європеїзацію, спробуємо поглянути на особливості сучасної моди під іншим кутом.

Кімоно є одягом, що представляє японський народний костюм, який походить від одягу, що називається *косоде*. Спочатку, в епоху Хейан (VIII–XII), *косоде* було спідньою білизною та носилося під одягом *дзюні-хітое*, характерною для жінок високого стану. Існує припущення, що *косоде* поширилося завдяки тому, що в епоху Муроматі (1392–1573) цей одяг почали носити як верхній для того, щоб жінкам було легше вести активний спосіб життя.

Одяг *дзюні-хітое*, що його носила аристократія в епоху Хейан, складався з кількох елементів *осоде*. Кажуть, що одягаючи на себе кілька барвистих *осоде*, жінки передавали гармонію кольорів. У нашаруванні кольорів і барв у місцях подолу та рукавів був свій закон розподілу кольору, а комбінуванням кольорів придворні дами виражали відчуття пори року, змагалися між собою у почуванні прекрасного.

Косоде, що поширюється в епоху Муроматі та Момояма (останні 20 років XVI ст.) є легшим і зручнішим одягом, який передає красу не комбінуванням кольорів, а зовнішніми вишивками, узорами, технологіями фарбування. Через те, що площа полотна тканини є досить широкою, із метою його прикрашання урізноманітнюються візерунки, більш живописно розподіляються кольори. В епоху Едо популярним серед заможних жителів Едо стає кімоно з яскравими кольорами та візерунками, що робилися завдяки винайденій у цю епоху технології фарбування (юдзен-сай). У другій половині епохи Едо серед простих жителів столиці поширюється технологія фарбування кімоно з дрібним малюнком (комон-сай). Кімоно із дрібним малюнком виражало розуміння краси тогочасних жителів Едо. В епоху Едо створюються лавки, в яких продавали тканини, книжки із зібранням візерунків *косоде* (так звані книги моди), за якими люди робили замовлення *косоде*, що ще більше сприяло його поширенню.

Після революції Мейдзі 1876 р. кімоно поступово втрачає популярність під натиском тенденції носити західний одяг, проте воно не зникає одразу, а в епоху Тайсьо (1912–1926) та до початку епохи Сьова (1926–1989) носилося як повсякденний одяг. Цей період є часом формування в новітній історії суспільства споживання, коли універмаги починають активно сприяти поширенню моди в масах. У період від епохи Тайсьо до початку Сьова популярним серед міських жінок стає кімоно *мейсен*, яке було легко виготовляти масово та яке мало оригінальний дизайн. Популярності *мейсен* також сприяли універмаги. Серед кімоно-мейсен з яскравими кольорами та візерунками немало й таких, в яких простежується вплив західного сучасного дизайну, і в яких відчувається новизна й атмосфера великого міста. Такий оригінальний дизайн кімоно розробляли та замовляли у виробників дизайнерські відділення при універмагах.

Отже, якщо простежити історію кімоно, стає зрозумілим, що в дизайні відображається відчуття прекрасного певної епохи, а законодавцями моди виступають магазини тканин для кімоно та універмаги. На відміну від того, що форма та крій кімоно у своїй простоті з часом залишилися незмінними, на тканині, наче на полотнах, почали використовувати різноманітні кольори й малювати оригінальні візерунки, що започатковують нову моду. В останні роки повернулася популяр-

ність дизайну старих кімоно епох Тайсьо та Сьова, і навіть з'являється молодь, що носить їх як «античне кімоно» із шиком, властивим західним речам. Здається, і в сучасній японській моді наслідуються багаті традиції культури одягу.

З другого боку, після революції Мейдзі в загальний ужиток увійшов західний одяг. Політика європеїзації, що прийшла за проголошенням слогана «збагатити країну, посилити військову міць» («фукоку кьохей»), торкнулася і сфери одягу. Особливо активно впроваджувалася чоловіча мода, а жіночий одяг почав змінюватися, починаючи з форми одягу дівчат у школах та працюючих жінок. Одяг для чоловіків насамперед був розрахований на місце їхньої роботи, тобто був одягом для публічних місць. Для жінок, які бережуть домашній затишок і перебувають у домашній обстановці, основним одягом був одяг у японському стилі. Тривалий час в Японії зберігався «двошаровий стиль життя», при якому, навіть якщо людина носила європейський одяг на роботу або в школу, повернувшись додому та відпочиваючи, вона мала переодягатися в японський одяг. У японській свідомості існував умовний поділ одягу – європейський: *йофуку* – «публічність», і японський: *вафуку* – «приватність».

Питання, як поєднати традиційний уклад життя з європейською культурою, із яким зіткнулися японці після революції Мейдзі, постало й у моді. У другій половині епохи Мейдзі був розроблений дизайн одягу, що поєднував у собі особливості західного та японського одягу, – «компроміс Заходу та Сходу». Однак із приходом епохи Тайсьо з'явилося багато прихильників розмежування західного та японського одягу, і *йофуку* (західний) почав сприйматися як окремий від *вафуку* (японського) одяг. Дизайн, в якому поєднані елементи обох різновидів одягу, можна знайти в довоєнному та післявоєнному національному й цивільному одязі.

Виробництвом західного одягу в Японії займалися школи крою та шиття європейського одягу. В той час для японців, які звикли до прямих ліній японського одягу, спосіб створення західного одягу, при якому тканина мала створювати об'єм, був справжньою загадкою. Від епохи Тайсьо до Сьова для налагодження виробництва західного одягу відкривалися спеціалізовані школи, в яких просвітницьку діяльність вели швейні майстри, які навчалися цій справі на Заході. Розпочався розвиток освіти в галузі пошиття одягу, чому також сприяли імпортери швейних машин, які створювали школи, де викладалися правила користування швейними машинками. В епоху Тайсьо жінок, які носили західний одяг та мали короткі зачіски, називали *мога* («модерн герл», «сучасна дівчина»). Тоді засоби масової інформації здійняли галас, розцінивши цей образ як крайній вияв тогочасних звичаїв. Однак, як показали проведені в ті часи дослідження, навіть на токійській вулиці Ґіндза кількість жінок, одягнених у західний одяг, була надзвичайно малою.

Розгалужене виробництво одягу в європейському стилі починається після Другої світової війни, коли відкривалися нові школи швейного мистецтва. Жінки, які хотіли привернути до себе увагу, намагалися здобути професійну освіту в цій галузі та масово почали вступати до таких професійних шкіл, як Коледж моди Бунка та Коледж моди Сугіно, що викликало бум популярності пошиття одягу. Особливо великим був інтерес мас до американської культури, в центрі її опинилася індустрія моди, верховенство над якою в Японії взяли на себе виробники текстилю та універмаги.

У 60-ті роки відбувається перехід від домашнього пошиву одягу до придбання готового. Цьому сприяло покращення технологій виробництва готового одягу, поява журналів мод, в яких значна увага приділялася зовнішності, а також той факт, що інформація з-за кордону стала доступнішою. У цей період також починають свою діяльність молоді дизайнери, які вбачають в одязі засіб самовираження. Відтоді західний одяг глибоко укорінюється в повсякденному житті японців.

Хоч історія японської моди у плані виготовлення західного одягу є досить молодою, в Японії тривалий час існувала культура кімоно, що походить від косоде. Витончене відчуття краси, втілене в кімоно, і загалом суспільна система, що створює моду, свідчать про існування в Японії моди протягом її історії. Коли одяг у європейському стилі тільки починав з'являтися в Японії, він був символом західної цивілізації, але не пройшло й ста років, як він увійшов до повсякденного вжитку та став основою повсякденного японською одягу, що замінив традиційний японський.

Секрет унікальності

Що ж робить японську моду унікальною? По-перше, це особлива чуттєвість японців, що прийняли західну моду, і, поєднавши її з почуттям краси та власними поняттями про неї, сприяла її розвитку. Кажуть, що особливість японської культури полягає у вмінні всотувати іноземні здобутки, обробляти їх на свій лад і сворювати з них щось нове та особливе. Японія після епохи Мейдзі була охоплена пристрастю до всього західного, а в післявоєнні часи її розвиток підштовхувала американська культура та ставлення до неї національного комплексу. Бажання ні в чому не поступатись зрівнятися рівними з Америкою сприяло тому, що американська культура активно запозичувалась. Однак її не просто копіювали, а ще й докладали зусиль для того, щоб вона відповідала власним інтересам та смакам японців. Те саме було і з західним одягом.

Знову ж таки, із погляду історії японці завжди мали великий інтерес до вичурного одягу (*осяре*), що з часом розвинуло в них відчуття краси (причому культуру одягу створювали не лише аристократи, військові та інші владні стани, а й прості жителі країни). І сьогодні, коли існує традиція японського одягу, з'являються дизайнери, які дивляться на одяг у європейському стилі по-новому. Саме в цьому полягає причина того, що багато дизайнерів, таких як Міітаке та Кавакубу, дизайнерів, які кидають виклик західній моді, покидає країну. Те саме можна сказати про субкультуру, вуличну моду та молодь, яка намагається створити свій незалежний стиль.

Важливим є й те, що в результаті високих темпів економічного зростання в післявоєнні роки, паралельно із тим, що життя людей усе більше поліпшувалося матеріально, розвивалось інформаційне суспільство та активно формувалося суспільство споживання, ставала сильнішою пристрасть людей до купівлі речей і носіння брендового одягу. Для японського суспільства характерним є колективний спосіб мислення: зовні люди намагаються виглядати, «як усі», що сприяє появі масової моди. Іноземні модні індустрії приваблюють великі ринки, а їхнє процвітання є результатом великих купівельних можливостей цих ринків. Звичайно, така ситуація виникла завдяки тривалим зусиллям універмагів, ЗМІ, дизайнерів, індустрії готового одягу – саме вони виплекали в молодому поколінні та жінках захоплення брендами, перетворили їх на пасивних споживачів. Утім, завдяки набутому в галузі моди досвіду та тонкому відчуттю загальних модних віянь, японська фешн-індустрія привертає до себе увагу як західних, так і азіатських країн.

Переклад з японської Ольги Бутакової

Професійний бейсбол, сумо та Джей-ліга: минуле і сучасність

Сано Масафумі

Sano Masafumi. Professional Base all, Sumo and J-League: the Past and Contemporaneous

The article is about the history of development of the professional kinds of sport in Japan. The most wide-spreasad are examined: Sumo history of more than 13 Centuries history, baseball, and football and influence of the social-economic factors on them.

佐野方郁　プロ野球・大相撲・Jリーグの過去と現在　―日本における野球・相撲・サッカーの近現代史―

日本のプロスポーツの発展史を追いながら、近代 、現代日本の社会経済への影響を考察する。

В Японії існує велика кількість професійних видів спорту, проте найбільшого поширення набули бейсбол, одзумо (велике сумо) та футбол. Серед цих видів спорту найдовшу історію, що нараховує майже 1300 років, має сумо, тоді як бейсбол та футбол потрапили до Японії після революції Мейдзі не більше ніж 130 років тому. У цій роботі йтиметься про історію професійного спорту після появи футболу та бейсболу в Японії. Звісно, ми розглянемо не тільки історію сумо після революції Мейдзі, а й простежимо історію розвитку бейсболу від часів появи в 1934 році Токійського бейсбольного клубу Великої Японії до появи професійного бейсболу, а також ознайомимося з розвитком професійного футболу до утворення Японської професійної футбольної ліги – Джей-ліги – в 1993 році.

Вивчаючи історію цих видів спорту, важливо пам'ятати про ситуацію, що склалася тут на сьогоднішній день. У часи, коли Японська ліга тільки починала активно розвиватися, бейсбол та сумо були найпопулярнішими видами спорту. Проте сумо з другої половини 1990-х років, а бейсбол – на початку XXI ст. – почали втрачати свої лідерські позиції. Особливо помітним стало зниження популярності сумо в 2003 році, коли цей вид спорту поступився футболу (табл. 1). І хоча головна мета цього дослідження – аналіз історії спорту в Японії, висвітлимо також ситуацію, що склалася на сьогодні.

Бейсбол, сумо та футбол із 1868 до1945 року

Після революції Мейдзі в Японії почали активно вводити західноєвропейську систему. Як її складова, в 1872 році завдяки американцям у країну потрапив бейсбол, а в 1873 році завдяки англійцям – футбол. За доби Мейдзі в бейсболі центральне місце посідали бейсбольні клуби найпрестижніших вищих шкіл, університетів Кейо та Васеда; у футболі – футбольний клуб Токійської вищої школи Сіхан.

З другого боку, за доби Мейдзі скрутні часи настали для сумо. Про цей вид спорту згадується ще в історичних хроніках «Ніхон сьокі» та «Кодзікі». У давньому японському суспільстві сумо було поширеним ритуалом у сільському господарстві; сумо також влаштовували під час проведення святкувань при імператорському дворі. Воно мало обрядове значення і під час церемоній у буддійських та синтоїстських храмах. В епоху Едо навіть з'явилися феодали *даймьо*, що володіли власними *рікісі* – борцями сумо. Періодично турніри з сумо влаштовували з метою демонстрації міської культури, частиною якої було сумо [1], а борці *рікісі,* присвятивши себе цьому виду спорту, могли забезпечити своє існування. Причина, з якої сумо, незважаючи на таку довгу історію, зазнало кризи після революції Мейдзі, полягала в тому, що звичай зав'язувати волосся в пучок став старомодним та неактуальним. Проте поява в 1884 році *тенран-дзумо*, а також поширення націоналізму після Японсько-Китайської та Російсько-Японської війни дали сумо нове життя. 1909 року в районі Токіо Рьоґоку було зведено палац сумо Кокугікан, що відродило сумо в рамках національної ідеї. Тоді ж сформувалася й система колективної перемоги, коли переможців *рікісі*, поділених на східний та західний табори, визначали загальною кількістю перемог та поразок. Ця реформа привнесла в сумо, що до того було видом спорту, в якому перемога не мала великого значення, елемент справжнього спорту [2].

У 1912 році розпочалася епоха Тайсьо. Проте не тільки за цієї доби, а й після приходу наступної – Сьова, – бейсбол продовжував завойовувати популярність у суспільстві і врешті-решт став професійним видом спорту. Перша професійна команда гравців, сформована в 1921 році, мала назву Японська спортивна асоціація, але через Великий землетрус 1923 року вона довго не проіснувала. У 1925 році розпочалися змагання в лізі, до якої увійшли бейсбольні команди від шести токійських університетів. У 1931 році до Японії прибули найвідоміші гравці Вищої бейсбольної ліги, що сприяло росту популярності цього виду спорту. У 1934 році завдяки інвестиціям газетного видавництва «Йоміурі» з найсильніших гравців, що висту-

пали проти представників Вищої ліги, було сформовано професійну бейсбольну команду Токійський бейсбольний клуб Великої Японії. Згодом команда змінила свою назву на «Токійські гіганти» та, об'єднавшись із іншими шістьма новими командами, у 1936 році створила першу професійну лігу – Федерацію професійних бейсболістів Японії.

На противагу бейсболу, що активізувався в довоєнний період, футбол розвивався більше як аматорський вид спорту. Щоб змінити цю ситуацію, по-перше, здійснювалися спроби активізувати міжнародне спортивне співробітництво. Японська футбольна команда вперше з'явилася на міжнародній арені в 1917 році під час Третього Далекосхідного чемпіонату, а в 1929 році приєдналася до Міжнародної футбольної федерації (FIFA). По-друге, футбол почали розвивати і в самій країні. У 1921 році була утворена Асоціація футболістів Японії, водночас почалися змагання серед найсильніших команд по всій країні (тепер змагання за Кубок імператора). У 1927 році було створено команду від фармакологічної компанії Танабе Міцубісі, що започаткувало утворення клубів на комерційній основі. Остаточно позиції японського футболу закріпилися в 1936 році на Олімпійських іграх у Берліні. Команда, що представляла Японію, перемогла команду Швеції, яка була основним претендентом на здобуття першості, та увійшла до вісімки найкращих команд. Це досягнення отримало назву «берлінське диво».

Внаслідок Першої світової війни та Великого землетрусу Канто сумо знову втрачає популярність. Щоб якось протидіяти цьому, насамперед 1925 року було започатковано єдину Асоціацію сумо Великої Японії. По-друге, з 1926 року було введено систему індивідуальної перемоги, щоб додати азарту змаганням з цього виду спорту. Також у рамках системи індивідуальної перемоги 1932 року було введено правило, за яким заборонялася боротьба між *рікісі*, що належать до одного *ітімону* (родового об'єднання). По-третє, в 1928 році розпочалися радіотрансляції, що зробили сумо доступнішим, а обмеженість часу трансляції надавала змаганням динаміки і напруги. Все це сприяло відновленню популярності сумо. По-четверте, для збільшення тривалості боїв у 1931 році діаметр арени *дохьо* було збільшено до 4,55 м.

У 1937 році з початком широкомасштабних дій Японсько-Китайської війни футбол та бейсбол зазнали великих обмежень. Після 1941 року, коли розпочалася Тихоокеанська війна, багато гравців було мобілізовано на війну, більшість матчів відмінено, а в 1944 році професійний бейсбол зовсім припинив своє існування. Було обмежено участь Японії і в міжнародних футбольних змаганнях.

З другого боку, в цей час активно розвивається сумо, чому сприяло отримання борцем Футабаяма в результаті здобуття 69 перемог поспіль титулу *йокодзуна* (найпочесніший титул у сумо). Так національний спорт сумо став засобом об'єднання нації. У повоєнній збіднілій Японії наголошувалося на духовній складовій людського життя, і в цьому сенсі борці сумо стали зразком для нації. Сумо почали пропагувати не тільки як спорт, а й як військове мистецтво, що виховує дух [3].

Окупація. Професійний бейсбол та футбол в умовах поширення телебачення (1945–1964 рр.)

У серпні 1945 року Японія після поразки в Другій світовій війні була окупована військами союзницьких держав на чолі зі США. За таких умов надію народові подарував професійний бейсбол. Після проведення в листопаді 1945 року змагань між командами Західної та Східної Японії в 1946 році з восьми команд знову було створено лігу. В умовах окупації збільшенню популярності бейсболу сприяла, по-перше, активна діяльність гравця Кавакамі Тецудзі з «Токійських гігантів йоміурі» (до 1946 року «Токійські гіганти»). По-друге, в 1946 році було сформовано Організацію бейсболістів Японії, та разом зі зникненням матчів за попередньою домовленістю, змовою, було введено систему, за якою гравці, що грали упродовж десяти років, могли переходити до інших команд, – все це дозволяло їм зосередитися на спорті [4]. По-третє, той факт, що Японія перебувала під окупацією країни – батьківщини бейсболу, – також сприяв розвитку цього виду спорту. До того ж, окупаційні війська надали кошти для зведення Осакського бейсбольного стадіону, а в 1949 році підтримали введення системи комісіонерства [5]. Нарешті, в 1950 році у професійному бейсболі з'явилося дві ліги: Центральна ліга (вісім команд) та Пасифік ліга (сім команд). Чемпіона визначали за результатами японських серій ігор серед найкращих команд обох ліг.

У порівнянні з процвітанням бейсболу, сумо та футбол за часів окупації переживали часи застою. Завдяки тому, що в світі сумо наполягали, що сумо – це спорт, а не військове мистецтво, вдалося уникнути деяких заборон та обмежень, проте ситуація ускладнювалася відносинами з окупаційними військами. Щоб відповідати їхнім вимогам до спорту, були спроби збільшити рухливість сумо, а діаметр *дохьо* розширено до 4,84 м. Також через реквізування палацу сумо Кокугікан, до 1950 року, коли палац переїхав у тимчасовий Кокугікан, змагання доводилося проводити в різних місцях. Причина, з якої для футболу настав період застою, полягала в міжнародній ізоляції Японії після Тихоокеанської війни. Незважаючи на те, що в 1946 році були спроби відродити футбол через відновлення різноманітних змагань, внаслідок того, що Японія не змогла повернутися на міжнародну арену до Першого Азіатського турніру, футбол не користувався популярністю, а його рівень був доволі низьким.

Після здобуття Японією в 1952 році незалежності змінилося становище навколо професійного бейсболу та сумо. У 1953 році розпочалися телевізійні трансляції цих видів спорту. 1955 рік був періодом економічного злету, коли телевізори почали з'являтись у всіх родинах, а разом із ними – і спортивні трансляції.

Результатом телевізійних трансляцій для професійного бейсболу стало завершення створення структури «Гіганти». Її формування почалося зі збільшенням популярності та здобуттям фінансової могутності. Коштами, що отримували команди від продажу прав на трансляції, розпоряджалася команда – організатор змагань, тому «Гіганти» отримува-

ли величезні кошти від Японського телебачення, що підпорядковувалося газетному видавництву «Йоміурі». До того ж, із поширенням телебачення в регіонах відкривалися місцеві телевізійні канали, які також займалися трансляціями, завдяки чому вдалося збільшити популярність команди в межах країни. Серед гравців, силами яких «Гіганти» здобули популярність та фінансову могутність, слід особливо відзначити Наґасіма Сіґео та Садахара О. Після свого дебюту в 1958 році Наґасіма, відомий своїми подачами та лагідним характером, здобув всенародну любов. Садахара дебютував у 1959 році та став популярним як король хоум-ранів. Окрім таких здобутків як Наґасіма та О, «Гіганти» раніше, ніж усі інші бейсбольні команди, почали вводити американський організований бейсбол, ще більше посиливши свої позиції.

Окрім того, інші бейсбольні команди Центральної ліги були певною мірою зобов'язані популярності «Гігантів». Хоча до 1958 року і в Центральній, і в Пасифік лігах кількість команд зменшилася до шести, й інші команди Центральної ліги також могли отримувати кошти від трансляцій ігор із «Гігантами», якщо виступали їх організаторами. Тому їхнє фінансове становище було кращим за Пасифік, а ігри з «Гігантами», що завжди транслювалися, також сприяли їх популярності [6]. Отже, Центральна ліга мала вигідніші умови, ніж Пасифік, командам якої ставало все важче змагатися з «Гігантами».

На противагу тому, що в світі професійного бейсболу не можна було спільно володіти доходами від телетрансляцій, світу сумо вдалося не тільки це зробити, а й відродити завдяки цьому свою популярність. Передумову для відродження сумо створили два борці, які своєю невеликою вагою та спритністю якнайкраще відповідали вимогам епохи телебачення. Це були Тотінісікі та Ваканохана, які відповідно в 1954 та 1958 роках здобули титул *йокодзуна*. З відновленням популярності сумо збільшилася кількість турнірів до шести на рік, а в 1958 році була встановлена система проведення турнірів шість разів на рік. Після цього популярність сумо, яку відновили Тотінісікі та Ваканохана, наслідував Тайхо Кокі, який здобув ранг *йокодзуна* в 1961 році. Тайхо мав величезний успіх, а його ім'я навіть з'явилося в слогані, що відображав улюблені речі дітей того періоду: «"Гіганти". Тайхо. Яєчня».

Передумовою відродження футболу в цей час стало не телебачення, а Олімпійські ігри 1964 року в Токіо. Коли в 1959 році було визначено місце проведення Олімпіади замість Японської федерації футболу, яка не мала фінансової сили, кошти у футбол почала вкладати Японська федерація фізичного виховання [7]. Найбільшим результатом такого посиленого фінансування була зустріч із німецьким тренером Детмаром Крамером. Під керівництвом Крамера, якого називали «батьком японського футболу», японська команда, що виступала на Олімпійських іграх, завдяки грі Суґіями Рюїті одержала перемогу над командою Аргентини й увійшла до вісімки найкращих команд світу.

Професійний бейсбол. Зростання популярності одзумо та шлях до професійного футболу (1965–1993 рр.)

У 1973 році Японія пережила нафтову кризу, за якою настав період стабільного економічного зростання, що привело до матеріального збагачення населення, а одже, – і до збільшення в будинках японців побутової техніки. Також було введено систему з двома вихідними днями на тиждень, що збільшило кількість вільного часу в населення. Завдяки телетрансляціям професійному бейсболу та сумо вдалося підтримати рівень своєї популярності. Найпопулярнішими завдяки трансляціям стали «Гіганти».

Проте й ця команда переживала часи кризи. З 1965 року впродовж дев'яти років «Гіганти» були найсильнішою бейсбольною командою, в якій на той період Нагасіма та О вже в повній мірі розкрили свій талант. Проте завелика популярність команди не раз піддавалася критиці, знизився також рейтинг популярності матчів за участю «Гігантів» до 10 % (табл. 2). Тому бейсбольний світ зіткнувся з проблемою трансляцій матчів та отримання коштів від них. Однак кризи вдалось уникнути завдяки зусиллям для відносного зрівняння бейсбольних гравців усіх команд та контролювання виплати бонусів при укладанні договорів з новими гравцями. У 1965 році було впроваджено систему драфта, за якою кожна бейсбольна команда мала рівні права на отримання нового гравця, а 1975 року було покінчено із системою обов'язкової десятирічної гри за одну команду. У 1975 році Наґасіма став тренером «Гігантів», а О встановив світовий рекорд по кількості хоум-ранів, що надало «Гігантам» нової сили. Проте це означало й зниження інтересу до Пасифік ліги.

Сумо вдавалося утримувати свої позиції, які трохи похитнулися в 1965 році, завдяки введенню системи, що забороняла бої між сумоїстами з одного ітімону, родового клану. До того ж, Тайхо Кокі встановив рекорд, здобувши 32 перемоги на імператорських турнірах, після чого залишив світ сумо. Однак популярність цього виду спорту тепер підтримували такі *рікісі,* як Кітано Фудзі, Вадзіяма та Кітано Умі. Останній став наймолодшим борцем в історії сумо, отримавши титул *йокодзуна* у віці двадцяти одного року.

У той час як професійний бейсбол та сумо мали відносно стабільну популярність завдяки телетрансляціям, з 1965 року впродовж п'ятнадцяти років світ футболу переживав часи і злетів, і падінь. Після Олімпіади в Токіо футбол повернувся до неприємної ситуації очікування фінансування з боку Японської футбольної федерації. Однак найкращі гравці після успіху на Олімпіаді не покинули команду, а на вимогу Крамера в 1965 році була утворена перша футбольна ліга, що укріпило позиції японського футболу. На Олімпіаді в Мексиці в 1968 році завдяки грі Суґіями, Токутена О та Камамото Токусіґе японська команда здобула бронзову медаль. Після перемоги приходить справжній футбольний бум: на матчі ліги за участі Суґіями та Камамото збирається близько 40 тис. уболівальників. Однак цей бум став і початком кризи. Камамото, якого й раніше запрошували іноземні клуби, захворів

на гепатит, що спричинило спад популярності команди. У 1977 році єдиний талант японського футболу, Окудера Ясухіко, перейшов до німецької професійної ліги як найкращий японський гравець і більше не повернувся до японської команди.

Японська економіка, темпи якої в 1980-х роках продовжували зростати, наприкінці 1986 року увійшла в період свого безпрецедентного злету, що отримав назву «економіка мильної бульбашки». У цей час у професійному бейсболі розпочинається «золота доба» команди «Сейбу Лайнз» із Пасифік ліги, яка протизаконним шляхом отримала талановитих гравців, увела структурний бейсбол та зробила своїм тренером гравця «Гігантів». З 1982 по 1992 рік ця команда вісім разів ставала чемпіоном Японії. «Золота доба» «Сейбу» збіглася з економічним злетом, що також допомогло їй повернути собі славу. Але першість Центральної ліги стосовно Пасифік ліги була незмінною: адже «Гіганти» продовжували отримувати кошти від трансляцій своїх матчів, їхня популярність у 1980-х роках була стабільною, а рейтинг популярності матчів за участю команди досяг 20 % (табл. 2).

У 1980-х роках зросла популярність сумо. 1981 року Тійоно Фудзі здобув титул *йокодзуна*, а економічний злет та зведення нової будівлі Кокугікана сприяли утриманню його позицій. Естафету цього борця наслідували брати Масару та Кодзі Ханада (Ваканохана й Таканохана). У 1991 році Таканохана одержав перемогу над Тійоно Фудзі, який після цього покинув світ сумо, встановивши рекорд у 1045 перемог за свою професійну кар'єру. З 1990-х років починається бум братів Ханада. Тут слід окремо згадати і гавайських сумоїстів Конісікі та Акебоно, що змагалися як з Тійоно Фудзі, так і з братами Ваканохана та Таканохана. Зброєю Конісікі була його вага – 284 кг., – найбільша в історії сумо. У цей же період уперше тутул *йокодзуна* здобув іноземець Акебоно, вага якого становила більше 200 кг.

На противагу сумо та бейсболу, що в 1980-х роках перебували на вершині своєї популярності, футбольний світ докладав усіх зусиль, щоб змінити своє становище. Цьому сприяла світова тенденція до «професіоналізму». У 1983 році японська команда відчула різницю в рівнях підготовки у порівнянні з корейською футбольною командою, яка зробила футбольну лігу в своїй країні професійною. Навіть Олімпіада, участь в якій раніше була найвищою метою для аматорського футболу, після змагань 1984 року в Лос-Анджелесі зробила необхідністю появу професійних гравців [8]. Футбольна федерація Японії після повернення до Японії Окудери ввела 1986 року систему ліцензійних гравців, за якою стала необхідною реєстрація всіх професійних гравців Японської футбольної ліги. А в 1993 році, зважаючи на сприятливу економічну ситуацію, було започатковано професійну футбольну лігу Японії – Джей-лігу, – до складу якої увійшли десять команд із Японської ліги.

Слід зазначити, що Японська футбольна федерація пильно стежила за тим, щоб футбол не досяг того рівня популярності та фінансової могутності, що мали «Гіганти» у бейсбольному світі. Щоб популярність футболу не концентрувалася в одному регіоні, федерація розмістила команди по всіх куточках країни, а також взяла курс на рівноправний розподіл коштів від трансляцій серед усіх команд. Окрім того, від команд у регіонах вимагали встановлення товариських стосунків із місцевим населенням. Команди також мусили у своїй назві використовувати назву не підприємств, що їх фінансували, а регіону, де вони перебували. Водночас футбольні команди були зобов'язані звести футбольні майданчики, обладнані для проведення нічних ігор та здатні вмістити до 5 тис. глядачів [9].

Бум Джей-ліги розпочався в 1993 році, коли відкриття футбольних ігор відвідало близько 60 тис. людей. У Джей-лізі цього періоду активно виступали Міура Кадзуйосі та бразилієць Зіко (справжнє ім'я Артур Коїмбра). Японська команда, що тепер ставила найвищою метою не Олімпіаду, а Чемпіонат світу, брала участь у відбіркових змаганнях у столиці Катару Досі. Проте під час додаткових хвилин гри збірна Іраку зрівняла рахунок, і шанс на участь у Світовому чемпіонаті було втрачено. Цей матч, на якому було зареєстровано рекордну кількість глядачів, отримав назву «дохська трагедія».

У цей час, щоб не поступитися в популярності Джей-лізі, з осені 1992 року «Гіганти» поновили Наґасіму Сігео, який корисувався величезною народною любов'ю, в якості тренера. Водночас вони продумали стратегію протистояння злету «Сейбу». Відчуваючи сильного суперника, вони запровадили систему «фрі ейджент» (FA), яка дозволяла професійним гравцям вільно переходити з однієї команди до іншої. Окрім того, система вступу до команди за власним бажанням дозволяла як звичайним працівникам, так і студентам, за певних умов вступати до обраної ними бейсбольної команди.

Професійний бейсбол, велике сумо та Джей-ліга після розвалу економіки «мильної бульбашки»

На початку 1994 року закінчився період економічного злету, який змінила економічна стагнація. Проте це не вплинуло на популярність бейсболу в період із 1994 по 2000 рік, яка залишалася стабільною. Причинами цього були, по-перше, зусилля тренера «Гігантів», народного улюбленця Наґасіями Сіґео. У цей час рівень популярності бейсболу залишається стабільним у межах 20 % (табл. 3). По-друге, з'явилися зірки нового покоління. 1994 року Утіро, що злетів у бейсбольному світі стрімко, наче ракета, встановив рекорд у 210 ударів під час сезону ігор. 1993 року в «Гігантах» з'явився Мацуї Хідекі, який швидко розвивав свою техніку гри.

І хоча зовні все було спокійно, професійний футбол зіткнувся з двома серйозними проблемами. По-перше, введення системи FA та системи вільного вступу до команд поклало початок доби вільної конкуренції, яка привела до зростання річних доходів гравців, що ускладнило управління командами. Ця проблема не торкнулася лише «Гігантів», що мали стабільну фінансову могутність. Завдяки системі FA до «Гігантів» перейшли талановиті гравці з інших команд, що спричинило розрив професійного рівня в командах. По-друге, свої позиції посилювали гравці з Вищої ліги. Серед японців цю тен-

денцію започаткував Номо Хідео, який 1995 року перейшов до Вищої ліги. Своїм прикладом Номо показав, як слід залучати молоді таланти, і довів, що японські гравці мають рівень, достойний Вищої ліги.

Важкі часи настали для японського футболу, який мав би купатися у славі. Підприємства, що фінансували футбольні клуби, переживали спад виробництва, а в 1997 році відвідуваність матчів зменшилася майже наполовину (табл. 4). Стагнація на цих підприємствах і стала причиною кризи у світі футболу.

У період кризи керівники Джей-ліги вимагали від кожної команди обмеження виплат гравцям та активнішого зближення команд з населенням в регіонах [10]. Через обмеження виплат велика кількість гравців, починаючи з Міура, змушена була покинути футбол або зазнала урізання своїх доходів, а для встановлення другої вимоги необхідно було багато часу. У такій ситуації два фактори підтримували інтерес людей до футболу. По-перше, – діяльність команди. У 1998 році вперше за останні 28 років японська збірна, що стала сильнішою після утворення в 1993 році Джей-ліги, мала брати участь в Олімпіаді в Атланті. У 1998 році після змагань у Франції вперше японська команда отримала право взяти участь у Чемпіонаті світу, хоча й програла у відбірковому матчі. У 2002 році Японія разом із Кореєю приймала Чемпіонат світу з футболу, і, якщо пригадати ситуацію 1996 року, можна зрозуміти, яка це була честь для країни – стати однією зі сторін, що приймали Чемпіонат. По-друге, перехід Накати Хідетосі до італійської професійної ліги в 1998 році став справжньою проблемою, адже його гра та діяльність привертала увагу багатьох людей.

Разом із футболом кризу в другій половині 1990-х років пережило і велике сумо (*одзумо*). У цей період воно почало втрачати свою популярність, причиною чого було поступове послаблення позицій сумоїста Таканохана, який став *йокодзуна* у 1994 році. Щоб протистояти гавайським борцям Акебоно та Мусасімару (у 1996 році здобув титул *йокодзуна*), Таканохана був змушений збільшити вагу, що призвело до погіршення фізичного стану та збільшення випадків травмування. Загалом у цей час поява «гавайської сили» викликала збільшення середньої ваги сумоїстів (табл. 5), що призводило до пропуску турнірів через травмування та до спрощення прийомів [11]. Все це спричинило зниження популярності сумо. У 1998 році титул *йокодзуна* здобув Ваканохана, і вперше в історії сумо з'явилися брати-*йокодзуна*. Проте через суперечки вони не могли дійти згоди та завадити спаду популярності сумо [12].

***

У цьому невеликому дослідженні ми розглянули історію розвитку професійного бейсболу, сумо та Джей-ліги. Наприкінці варто висвітлити й сучасну ситуацію у цих видах спорту. Серед них свої позиції в XXI ст. почав втрачати бейсбол. Це спричинив, по-перше, перехід Ітіро до Вищої ліги, за яким туди перейшла велика кількість гравців. Ітіро проводив активну діяльність у здобутті MVP та першокласних гравців, що привернуло увагу до Вищої ліги. По-друге, різко впала популярність «Гігантів», що завжди були в центрі бейсбольного світу. У 2006 році рейтинг популярності команди продовжував знижуватися до рекордно низького рівня 9,6 % (табл. 6), через що телебачення почало зменшувати кількість трансляцій матчів за їх участю. Причина зниження популярності «Гігантів» полягала в тому, що Наґасіма Хідео та Мацуї Хідео залишили бейсбол. 2001 року Наґасіма залишив посаду тренера «Гігантів», а Мацуї завдяки системі FA 2003 року перейшов до Вищої ліги. Щоби знайти Мацуї заміну, командне керівництво через систему FA, незважаючи на критику, почало запрошувати нових зірок бейсболу, що спричинило великий розрив у професійному рівні гравців. Це призвело до ще більшого спаду популярності команди.

«Гіганти» зіткнулися з такою кризою, за якої система їх правління у світі бейсболу могла зазнати краху. Щоб уникнути цього, було вирішено перейти до системи десять команд – одна ліга. Але через те, що страйк, улаштований Асоціацією професійних бейсболістів Японії, отримав підтримку громадськості, було підтримано систему: дванадцять команд – дві ліги. Слід зазначити, що в цей період Пасифік ліга, що дискредитувала себе сумнівною репутацією в попередні роки, спланувала ряд дій, шоб повернути собі славу. У відповідь на прохання Пасифік ліги, яка мала проводити матч проти «Гігантів», що отримали право на трансляцію, 2005 року в бейсбольному світі було введено систему, за якою могли проводитися матчі між командами обох ліг. У 2005 році Пасифік ліга ввела т. зв. «пікові серії», які дозволяли командам, що дійшли до третього місця, змагатися за право брати участь в японських серіях бейсбольних ігор. Це рішення отримало позитивні відгуки, а 2007 року воно було впроваджено і в Центральній лізі. Крім того, Пасифік ліга почала активну пропаганду бейсболу в регіонах, чим підвищила свою популярність.

На противагу професійному бейсболу, в XXI ст. високого рівня популярності здобув футбол. По-перше, цьому сприяла популярність Джей-ліги в регіонах. Відвідуваність матчів, поступово зростаючи після 2004 року, досягла 19 тис. глядачів за рік (табл. 7). По-друге, після успіху на Чемпіонаті світу 2002 року, проведеного разом із Кореєю, важливим було й те, що Японія увійшла до шістнадцяти найкращих команд. Відбірковий матч із Росією встановив рекордний рейтинг популярності 66,1 %. Також у 2006 році японська футбольна команда грала з командою Німеччини під час Чемпіонату світу 2006 року.

У XXI ст. сумо опинилося ще в скрутнішому становищі, ніж бейсбол. Як було зазначено раніше, у 2003 році сумо поступилося футболу за популярністю, причиною чого стала неспроможність світу сумо протидіяти тенденціям до збільшення ваги борців. Після того, як у 2003 році сумо залишив Таканохана, пропустивши серію змагань, титул *йокодзуна* здобували лише монгольські *рікісі* – Асасьорю та Хакухо, – а жодного японського не з'явилося. До того ж, Асоціація Сумо, на відміну від попередніх часів, тепер не робить ніяких кроків на шляху до подолання кризи, що продовжується й сьогодні. Зважаючи на ситуацію, мабуть, не тільки автору стає зрозумілим, що для виправлення такого становища потрібно буде багато часу.

Таблиця. 1

	Проф.бейсбол	Проф.футбол Джей-ліга	Велике сумо
1993	60.5.	20.3.	66.8.
1994	45.5.	26.3.	49.1.
1995	51.6.	20.3.	54.9.
1996	56.3.	18.1.	47.5.
1997	57.2.	14.5.	44.6.
1998	56.3.	21.7.	39.0.
1999	57.8	18.9.	32.8.
2000	58.1.	17.4.	33.8.
2001	57.0.	19.4.	30.3.
2002	60.0.	22.5.	24.2.
2003	60.0.	28.6.	22.9.
2004	54.4.	24.3.	21.5.
2005	51.7.	22.8.	22.8.
2006	53.7.	23.6.	21.2.
2007	51.1.	22.8.	18.3.

Джерела: Центральні дані № 452, 1995 р.; № 488, 1998 р.; № 524, 2001 р.; № 549, 2003 р.; № 584, 2006 р.; № 597, 2007 р.

Таблиця 2. Матчі "Гігантів"

1965	21.8.
1966	23.3.
1967	17.7.
1968	20.7.
1969	18.6.
1970	16.6.
1971	17.9.
1972	17.8.
1973	16.6.
1974	17.6.
1975	21.5.
1976	23.4.
1977	24.5.
1978	24.9.
1979	24.6.
1980	20.7.
1981	23.8.
1982	25.6.
1983	27.1.
1984	25.6.
1985	22.5.
1986	24.2.
1987	25.3.
1988	22.0.
1989	22.7.
1990	20.6.
1991	17.2.
1992	19.3.

Таблиця 3. Матчі "Гігантів"

1993	21.5.
1994	23.1.
1995	19.8.
1996	21.4.
1997	20.8.
1998	19.7.
1999	20.3.
2000	18.5.

Джерела: Щорічні дані Асахі. Японський альманах 2006, Видавництво Асахі-сінбунся, 2005 р.

Таблиця 4
Середня кількість відвідувачів матчів Джей-ліги

1993	17976
1994	19598
1995	16922
1996	13353
1997	10131
1998	11982
1999	11658
2000	11065

Джерела: офіц. сайт Джей-ліги (http://www.j-league.or.jp)

Таблиця 5
Середня вага борців ріксі рангу макууті

Дата	Середня вага (кг)
Січень 1958 р.	
Ваканохана на час здобуття *йокодзуна*	114.85
Липень 1961 р.	
Тайхо на час здобуття *йокодзуна*	112.17
Липень 1974 р.	
Кітано Умі на час здобуття *йокодзуна*	126.25
Липень 1981 р.	
Кітано Фудзі на час здобуття *йокодзуна*	140.83
Листопад 1994 р.	
Таканохана на час здобуття *йокодзуна*	152.53
Вересень 2007 р.	149.98

Джерела: "Журнал про Велике сумо": березень 1958 р., вересень 1961 р., вересень 1974 р., вересень 1981 р., грудень 1994 р., жовтень 2007 р.

Таблиця 6. Матчі "Гігантів"

2001	15.1.
2002	16.2.
2003	14.3.
2004	12.2.
2005	10.2.
2006	9.6.
2007	9.8.

Джерела: Щорічні дані Асахі. Японський альманах 2006, Видавництво Асахі-сінбунся,2005 р., (http://www.videor.co.jp/index.htm)

Таблиця 7
Сердня кількість відвідувачів матчів Джей-ліги

2001	16548
2002	16368
2003	17351
2004	18965
2005	18765
2006	18292
2007	19081

Джерела: офіц. сайт Джей-ліги (http://www.j-league.or.jp)

1 *Нітта Іміро*. Історія сумо. – Ямакава, 1993. – С. 186–189, 195–198, 200–203, 218–223.

2 Там само. – С. 279, 280.

3 Там само. – С. 223–225, 283–289.

4 Нові розкопки історії професійного бейсболу. – Бейсбольний журнал, 1987. – С. 22–27, 76–80.

5 *Хатано Масару*. Історія японського та американського бейсболу. – PHP Сінсьо, 2001.

6 Наприклад, хоча спочатку найпопулярнішою осакською командою була команда Пасифік ліги «Нанкай Хокс», після початку телетрансляцій перевага опинилася на боці команди Центральної ліги «Хансін Тайгерс». *Мінагава Такесі*. Невже тій Осаці прийшов кінець? – Санкей-сінбунся, 2005. – С. 215–219.

7 *Ґото Такео*. Історія японського футболу. Японська збірна в 90 р. – Футабася, 2007. – С. 118, 119.

8 Там само. – С. 246, 247, 257, 258.

9 *Кавабуті Сабуро*. Спіймати райдугу. – Коданся, 2006. – С. 97, 98, 101–111, 139–147, 165–167.

10 Там само. Частина 6.

11 *Маїсі Хіроюкі*. Чому зникло уттярі? – Ніхон кейдзай сінбунся, 2000. – С. 47–62.

12 Існує також припущення, що сумо втрачає популярність через те, що турніри проводяться за попередньою домовленістю, а змагання не мають напруги. Однак, якщо зважати на те, що всі турніри Тійоно Фудзі були проведені саме так, доводиться визнати вплив подібних домовленостей на популярність сумо. До речі, Асоціація сумо Японії продовжує заперечувати факт проведення турнірів за домовленостями, наполягаючи на тому, що сумо є не лише національним спортом для влаштування шоу, а військовим мистецтвом та спортом, в якому має значення перемога й поразка. Серед книг, що описують факти змови в сумо: *Отонаруто Ояката*. Змова. – Рокусайся, 1996; *Імаї Кейсуке*. У розпалі боротьби. – Сьоґаккан, 2000.

Переклад з японської Ольги Бутакової

Легенди, казки та перекази

Цунеміцу Тоору

Tsunemitsu Toru. Legends, Fairy-tales, Narrations

The separate genres of folk poetic creation – legends, fairy-tales and narrations – are examined in the article. The methods of translation and motivation of development or decline of these genres are analyzed. Separate attention is given to the narration potential as of the art of communication. The problem of collection and recording of materials and also the criteria of their professional selection are explored.

常光　徹　日本の伝説・昔話・世間話

口承文芸（伝説・昔話・世間話）について考察。これら三つのジャンルの変化、モチーフの発展、そして衰退について分析し、世間話のもつ人びとの交流の場の形成の可能性について強調。また、資料の収集と記述の問題について考察し、選別の諸基準についても言及する。

Оповіді, що передаються усно, у фольклорі називаються народними оповідями і, загалом, поділяються на три жанри – легенди, казки та перекази. У цій статті ми розглянемо особливості цих жанрів.

Легенди та казки

Янаґіта Куніо, який започаткував дослідження легенд із погляду фольклору, виділив три основні характерні особливості легенд, що постають при порівнянні з казкою.

Першою особливістю легенди є те, що «вона не має форми». На перший погляд – це хибна теорія, однак для того, щоб показати особливості легенди, ЯнаґітаКуніо виокремлює особливості казки й порівнює їх із легендою. У формі казки є «початкові формули», «фінальні формули», «правила розвитку сюжету, якими багаті оповіді», «обмеження для часу та місця оповіді». І саме тому, що форма казки є дуже чіткою, особливістю легенди, на думку дослідника, має бути «відсутність форми». «Початкові формули» – це певні вирази, які вживаються на початку оповіді, «фінальні формули» – вирази, що вказують на завершення певної оповіді.

Вирази, якими починається оповідь, зазначає Ханабе Хідео, називають «початковими формулами». Вони різняться залежно від регіону: «mukashi atta jimona» (префектура Івате), «atta tengana» (префектура Нііґата), «tonto mukashi atta toi» (префектура Ісікава), «tonto mukashi» (префектура Коті) тощо. Вирази, якими закінчується оповідь, називають «фінальними формулами». Вони є оригінальними виразами на зразок «donto harai» (префектура Івате), «donpekarakko nekkedo» (префектура Ямаґата), «ichi ga sakaeta» (префектура Ґумма), «shyami shyakkiri» (префектура Ґіфу), «mukashi koppori tobi no kuso» (префектура Окаяма), «mukashi koppori» (префектура Аїті), «soru bakkari» (префектура Кумамото) тощо. Розповідаючи казку, оповідач звичайно очікував словесної реакції слухача на неї. Найчастіше слухачі переривали оповідь вигуками «а-а-а...», «ага…», однак інколи вживали також вислови «tottou» (префектура Ямаґата), «sasuken» (префектура Фукусіма), «saansuke» (префектура Нііґата) тощо. На формування таких висловів впливали різні історичні обставини. Крім того, оповідь казки – це не односторонній зв'язок оповідача зі слухачами, а двостороння реакція. Щодо оповіді казки існували певні обмеження, казали, що «якщо розповідати казку вдень, то миші будуть справляти у тебе малу нужду», що тебе висміють тощо. До того ж, приказки на зразок 話は庚申（庚申講）の晩、「季節なんず（謎）の正月ばなし」 «Розповіді вечорами 57 календарного року[1]» свідчать про те, що казки розповідали у певний час і в певний період.

Як уже зазначалося, особливістю легенди є відсутність у неї форми, властивої казкам. Однак із погляду ініціальних і фінальних формул легенда, на нашу думку, все ж має певну сталу форму й зразок, що виникли в результаті постійного повторювання.

Другою особливістю легенди є те, що вона «пов'язана з конкретними речами». Інакше кажучи, перекази, що пояснюють походження речей, також можна назвати легендами. У звичайній же казці немає зв'язку з конкретними речами. Найто Хіройосі про легенди говорить так: «Якщо говорити просто, то "легенди" відображають "перекази" про походження тих чи інших речей,

які передавалися в усній формі і вважалися правдивими. Вони не залежали від письма, а передавалися усно, що мало значно більшу силу»[2]. Те, що легенди пов'язані з певними конкретними речами, посилює їхню правдивість і гарантує достовірність їхнього змісту. Разом з тим, речі нагадують нам про оповідь і дають певні асоціації щодо інших речей. Умено Міцуокі називає ті речі, що стають ключем для формування змісту легенди, «механізмом пам'яті» і зазначає: «Що стосується колективної пам'яті, то народ, незалежно від письма, закарбовував у ній дерева, каміння, краєвиди із життєвого простору у формі "механізмів пам'яті". Тобто, легенди були особливим способом запам'ятовування у народі… Оскільки механізм пам'яті, на відміну від письмового запам'ятовування, не передавав стан речей таким, яким він є насправді, легенди постійно передавали бачення оповідача. Але через те, що залишилися елементи, які передаються віддавна, у легендах змішується минуле й сучасне».

Третя особливість полягає в тому, що «легендам вірять». Янаґіта Куніо зазначає, що «оскільки легенди знають і їм вірять, навіть один і той самий оповідач, залежно від слухачів і обставин, може переповідати їх скільки завгодно разів». У легенді всі речі, в які вірять, передані словами, тому це означає, що можна не обмежуватися певними формами, як у випадку казки, а висловлюватися вільно. Можемо сказати, що тут виявляється тенденція Янаґіти долучати легенди до сфери вірувань. Важко прийняти в чистому вигляді тезу про те, що «легендам вірять». Так, Оосіма Татехіко пише, що «те, наскільки вірять легендам, дуже залежить від того, що і як передається». Секі Кейґо також зазначав, що «правдивість змісту легенди не є чимось незмінним. Вона є різною залежно від епохи, регіону, культурних обставин, від характеру оповідача і слухача та багатьох інших умов». Те, що «в легенди вірять» – це особливість, яка виникла як результат порівняння з казкою, що змальовує вигаданий світ. Однак ми повинні усвідомлювати, що ця особливість має багато різних нюансів. У тих численних випадках, коли правдивість легенди втрачено, необхідно проводити дослідження, не обмежуючись цією особливістю.

Порівняння легенди й казки засвідчує різне усвідомлення часу, яке проявляється в оповіді. Якщо казка починається зі слів «давним-давно жили собі десь дід та баба», і незрозуміло, коли і де відбувається дія, розповідь не пов'язана з певним місцем і часом, то час у легенді – це реальний час далекого минулого, і продовженням його є сьогодення. Можна сказати, що завдяки цьому легенда поєднує сучасну інформацію про певні речі з минулим. Далі розглянемо перекази, які є осучасненими оповідями на близькі нам теми.

Перекази (оповідки про те, що діється у світі)[2]

Узагалі переказами вважають оповіді про різні події у світі та всілякі плітки, однак у наукову термінологію це слово запропонував ввести Янаґіта Куніо, який справив неабиякий вплив на дослідження усної народної творчості. Свій погляд на світ дослідник висловлював так: «У сленгу японської мови це означає місце, що не належить до своїх країв, групу, до якої ти сам не належиш»; або «термін, що в сучасній японській мові має вужче значення, ніж неологізм "суспільство". Доречно протиставити йому терміни "територія" та "батьківщина", тобто "світ" – це територія за межами тієї, де живеш ти сам і твоє оточення. У широкому значенні вживається для узагальненого позначення територій поза своєю країною». Розглядаючи світ так, як було зазначено вище, Янаґіта писав, що «оскільки це оповіді, що прийшли звідти, вони цікавили суспільство так само, як і розповіді про потойбічний світ». Слово «звідти» у цьому випадку означає «з інших земель», «ззовні». Можна твердити, що в цьому розумінні терміном «перекази» позначають оповіді, принесені тих суспільств, що знаходяться на чужині. Серед розповідей, що потрапляли в села ззовні, були й такі, що відрізнялися від повсякденного досвіду та від звичних оповідей і викликали свіжі відчуття подиву та зацікавленості. У часи, коли було недостатньо інформації, оригінальні теми цінувалися значно більше, ніж можна собі уявити сьогодні, і митці, проповідники, ремісники та торговці, які подорожували від одного регіону до іншого, активно переказували подібні оповіді. Вони добре володіли технікою змінювання назв місцевостей та власних імен, розуміли, яка розповідь буде приємною мешканцям того чи іншого села або яка, можливо, чимось їх здивує. Звичайно, привертали увагу й ставали темою для обговорення не лише ті розповіді, що були принесені ззовні, а й ті, що оповідалися в межах села – наприклад, про тих, кого обвели навколо пальця лисиця та єнот [3], про вогняні кулі та привидів, про силачів та незвичайних людей, про вбивства чужинців тощо. Однак у давніх селах подібні оповіді були не такими різноманітними, ніж можна собі це уявити.

Стосовно дослідження переказів і того, як вони здійснювалися, зазначимо, що найбільший інтерес викликало збирання міфічних подій і дивних оповідей у тих селах, у яких було мало зв'язків із зовнішнім світом. Спостерігалася помітна тенденція досліджувати лише мотиви, поширені в тому чи іншому регіоні. Однак нині, в епоху інформатизації, вже не існує сіл, які б могли стати об'єктом такого зацікавлення. Оосіма Татехіко у своєму «Записі переказів» зазначає: «Перекази, подані тут, побутували в закритих сільських спільнотах. Із осучасненням сіл, особливо зі встановленням обов'язкової освіти та поширенням ЗМІ, коли стало можливим доносити знання ззовні до своєї спільноти, інтерес до переказів значно зменшився. Почуття селян, які колись постійно вимагали оповідей, тепер звернуті до нових мотивацій. Однак, звичайно ж, навіть у абсолютно модернізованих суспільствах продовжують жити досить дивні перекази».

Оосіма, виходячи з позицій фольклористики, наполягав на тому, що перекази, які побутували в закритих сільських спільнотах, можливо, варто сприймати як фольклор, оскільки дослідження переказів – це один із шляхів до розуміння японської душі. Говорячи про осо-

бливості переказів, дослідник зазначав, що «як би правдиво вони не оповідалися, все одно вони лишаються лише “розповідями”. Однак на відміну від звичайної вигадки вони пов’язані з дійсністю, що, безперечно, не може лишити людей байдужими». Номура Дзюн’іті зазначає, що якщо якась неправда, яка зародилася в межах певного суспільства, «просочується у світ, вона прикрашається, трактується найрізноманітнішими способами на різний лад, їй дається різна оцінка, і саме тоді вона стає “оповіддю”, тобто починає своє окреме життя. Вона відкривається світові, стає вільною у світі, поширюється. І це вже називається “переказом”». Однак з усіх таких оповідей автор закликає звертати увагу лише на ті, які зазнали літературної обробки.

В оповідях, зміст яких не належить до повсякденної свідомості та досвіду (у більшості випадків – це шокуючі події та незвичні речі), спостерігається певна типологічність (спільні мотиви й типи оповідей, стале поширення та час існування). Однак досі у повсякденному житті перекази загалом сприймалися як оповіді, що переказувалися як правда, хоча й мали схильність до прикрашання навколишньої дійсності і перебільшення речей.

Порівняно з дослідженнями казки чи легенди, дослідження переказів, об’єктами яких були міфічні події та дивні оповідки, просувалося повільно. Однак, незважаючи на це, результати стабільно накопичувалися. До речі, оскільки перекази біля вогнища тривалий час сприймали лише як одну з категорій міфічних подій і дивних оповідок, Янаґіта Куніо, який відразу зрозумів усю важливість дослідження переказів, критикував такий підхід, наголошуючи, що таким чином ігнорувався той комунікативний простір, що створювався поміж людьми під час оповіді переказів. У статті «Дослідження переказів», що була надрукована 1931 р. у збірці «Лекції із загальної журналістики», № I2, учений писав: «Хоча на сьогодні самі перекази і способи їхнього оповідання розвиваються досить вільно, усе ж незабаром кожна передача і за своїм змістом, і за способом починає означати конкретний мотив. Хоча подібні перекази і народилися в країні, де існують слова, що мають магічну силу, ми не розвивали це мистецтво слова, а чекали манни з небес».

Як зазначав Янаґіта, «я давно хотів дослідити шляхи, якими розвинулися засоби спілкування», із чого ми можемо зробити висновок, що він чітко усвідомлював потенціал переказів як однієї з технік (одного зі способів) спілкування. Якщо наново оцінити ситуацію, спираючись на такий погляд, ми побачимо, що перекази занадто зазнають типологізації лише як один із видів оповіді. Виходячи з цього, ми можемо прочитати поміж рядків, що автор критикує такі перекази і вважає, що вони повинні мати довільну техніку оповіді.

Сіґенобу Юкіхіко, ретельно опрацювавши статтю, Янагіти Куніо «Дослідження переказів», відійшов від ідеї Янагіти про перекази як техніку спілкування. Навівши кілька міркувань щодо того, що подальші дослідження, хоч і зверталися до усної традиції, все ж зосереджувалися саме на міфічних подіях і дивних оповідках, дослідник зазначив: «Проблеми, які Янаґіта ставить у своєму “Дослідженні переказів”, ми можемо розглянути таким чином. Учений критикує перекази за те, що хоча повсякденне життя у процесі модернізації країни неминуче змінюється і розширює свої масштаби, перекази, як довільна техніка спілкування, повинні фіксувати всі зміни, однак вони занадто формалізовані, зосереджені лише на міфічних подіях і дивних оповідках і не відображають реального комунікативного простору. До того ж, принаймні з “Дослідження переказів”, ми можемо зрозуміти, що Янаґіта давав тлумачення термінам “переказ” та “світ”, виходячи з контексту сучасності. Лексема “світ” вказує не тільки на те, що знаходиться поза селом (у зовнішньому світі). Уже самі по собі міфічні події та дивні оповідки, які розповідають про надприродні речі у рамках концептів “центру й межі”, “внутрішнього та зовнішнього простору”, переносячи їх на концепти “світ” та “кордон, межа світу”, розв’язують цю проблему».

У цьому контексті підкреслюється, що перекази повинні «поставати як інструмент, що усвідомлює досвід нашої “сучасності”, спираючись на свої першоджерела». Сіґенобу досліджує також проблему збирання та запису матеріалу і згадує, що збирання й запис – це обопільна діяльність оповідача та слухача. Дослідник пише, що «обопільна діяльність полягає в тому, що обидва змінюються за допомогою комунікативного простору “у цю мить” і створюють передумови якісних змін. Перекази, з якими зустрічаєшся у мить збирання й записування, у свою чергу, це лише словесна форма, що з’являється в результаті такої обопільної діяльності».

Коїке Дзюн’іті зазначає, що при розгляді переказів нас повинні цікавити «оповіді, що беруть за душу, ті, що змушують нас сміятися, ті, які нагадують нам забуті переживання тощо, безвідносно до встановлених раніше форм оповіді та навіть якщо в цих оповідях оповідач не може оминути висловлення певних думок з огляду на своє життя».

Помітною стає тенденція детальнішого дослідження переказів, що стосуються повсякденних турбот оповідача, його спогадів, які були поза увагою у попередніх дослідженнях переказів. Такі перекази належать до «життєвих розповідей». Неґісі Хідеюкі так говорить про те, за яких обставин він звернув увагу на «життєві розповіді», та про їхнє значення: «У будь-яку епоху життєві умови змінювалися і, безсумнівно, у кожного регіону і в кожної епохи були свої подібні й відмінні риси. Однак різкі післявоєнні зміни та суспільні рухи, що слідували за ними, змінили також і відчуття спільного простору та способу життя, які були раніше. І навіть якщо ми живемо у близькому життєвому просторі, для того, щоб дізнатися, “яка ситуація була тут навколо”, “який спосіб життя обирали наші предки, що жили тут”, “і яке життя ми повинні будувати сьогодні”, ми повинні більш усвідомлено “слухати”, “говорити” і у формі “оповіді” повертатися до спільного досвіду».

Для Неґісі «життєві оповіді» – це нова форма спілкування, що зародилася з потреби пізнати життя, яке стало неможливим проживати спільно і яке проходить в епоху значних сучасних змін, як один із способів

самоусвідомлення за допомогою «говоріння». Для нього «життєві оповіді» – це спосіб переосмислення нашої сучасності, виходячи з її витоків.

Крім переказів та життєвих оповідей, серед усіх тих розповідей, що оточують нас, є сучасні та міські легенди, сучасні казки тощо. В усіх цих оповідях різними словами висловлюються різні погляди, однак, на нашу думку, можна твердити, що всі вони належать до переказів.

[1] Мається на увазі 57 рік шістдесятирічного циклу китайської системи літочислення. (*Тут і далі прим. перекладача.*)

[2] У японській мові термін «перекази» складається з двох лексем: (世間) «світ», «суспільство» і（話）) «розповідь».

[3] Лисиця та єнот у японському фольклорі це тварини, що мали здатність приймати, будь-яку подобу і які найчастіше вводили в оману людей

(1) Умено Міцуокі

(2) Оосіма Татехіко. Тоцу но денсьо (Легенди Тоцу). – Івасакі бідзюцуся.

(3) Коїке Дзюн'іті. Секен то денсьо (Перекази та легенди) // Кьоокай то комюнікесьон (Кордони та комунікація). – Дослідницька лабораторія гуманітарного відділу гуманітарного факультету університету Хіросакі, 1995.

(4) Сіґенобу Юкіхіко. Секенбанасі сайкоо: хоохоо то сіте но секенбанасі е (Переосмислення переказів: до переказу як методу) // Ніхон міндзокуґаку. – № 180.

(5) Секі Кейґо

(6) Найто Хіройосі. Денсецу (Легенда) // Сірідзу котоба но секай (Серія: Світ мови). – Міясьотен, 2007. – № 3.

(7) Наґано Акіко. Секенбанасі но тейґі сіхьо (1): Секенбанасі ва денсецу, мукасібанасі то доко ґа тіґау (Усталені показники переказів (1): чим перекази відрізняються від легенд та казок) // Секенбанасі кенкю (Дослідження переказів). – Асоціація дослідження переказів, 1990. – № 2.

(8) Неґісі Хідеюкі. Ітікава мінва но кай хен «Ітікава но денсьоо мінва»: «сейкацутан» но тенкай то каноосей о тюусин ні (Казки та легенди м. Ітікава під редакцією Асоціації казок м. Ітікава: розвиток та можливості життєвих оповідей) // Мукасібанасі денсецу кенкю (Дослідження казок та легенд). – 1993. – № 17.

(9) Номура Дзюн'іті. Ніхон но секенбанасі (Японські перекази). – Токьо сьосекі, 1995.

(10) Ханабе Хідео. Мукасібанасі то ва нані ка (Що таке казка) // Сірідзу котоба но секай (Серія: Світ мови). – Міясьотен, 2008. – № 2.

(11) Янаґіта Куніо. Секенбанасі но кенкю (Дослідження переказів) // Янаґіта Куніо дзенсю (Повне зібрання творів Янаґіти Куніо). – Тікумасьобо, 2001. – Т. 28.

(12) Янаґіта Куніо. Коосьоо бунґейсі коо (Роздуми про історію усної творчості) // Янаґіта Куніо дзенсю (Повне зібрання творів Янаґіти Куніо). – Тікумасьобо, 1999. – Т. 16.

Переклад з японської Марії Івахненко

Порівняльні дослідження японської міфології в контексті переказів про Сахохіме та Сахохіко

Морі Масако

Mori Masako. The Comparative Research of the Japanese Mythology in the Context of Narrations a out Sahohime and Sahohiko

The article is about the history of the comparative research of the Japanese mythology. The similarity of Indo-European and Japanese myths is not casual, but is the result of communications and mutual influence of different people. The similarity of "The Volsunga Saga", which in opinion of author came to Japan and became firmly established here in the form of narration about Sahohime and Sahohiko, is examined.

森　雅子　日本神話の比較研究　—サホヒメ・サホヒコの伝承に関する一考察—

サホヒメ・サホヒコ神話をめぐる日本神話の比較研究。インドヨーロッパ語族の諸神話にある類似の神話を分析し、日本の神話への伝達・影響の可能性について考察する。

Порівняльні дослідження японської міфології розпочалися наприкінці епохи Мейді та на початку епохи Тайсьо з появою праць Такаґі Тосіо. З початком епохи Сьова Мацумото Нобухіро, під впливом французької соціології, та Містна Сьоеї, який оперував багатим літературним та фольклорним матеріалом, здійснили спробу порівняння певних «іноземних» та японських міфів з метою виявлення в них споріднених елементів. Приблизно від 1960 р. Ообаясі Тарьо та Йосіда Ацухіко розпочали порівняльні дослідження індоєвропейських та японських міфів, які тривають і дотепер. Ці дослідження засвідчили, що майже всі японські міфи, які увійшли до збірок «Кодзікі» та «Ніхон сьокі», укладених у VIII ст., є запозиченнями. Інакше кажучи, Японія – це «сніговий ком» світових міфів. Справді, якщо уважно прочитати головні міфи першого сувою «Кодзікі» та перших двох сувоїв «Ніхон сьокі», то можна помітити, що до них увійшли міфи стількох країн, що навіть постає питання, чи існують японські оригінальні міфи, створені самими японцями?

Раніше вчені розглядали чотири шляхи, якими запозичення потрапляли до Японії: через Камчатку, Індонезію, Японське море, Океанію. Однак згадані вже Ообаясі Тарьо та Йосіда Ацухіко запропонували ще один, п'ятий шлях, яким міфи були принесені численними кочовими племенами з далекого Євразійського материка. Тоді об'єктом порівняння стали міфи індоєвропейських народів, зокрема давніх греків.

Французький лінгвіст та міфолог Дюмезіль звернув увагу на те, що велика індоєвропейська група мов, яка охоплює територію від Сходу Індії до Європи, має багато спільного в міфології, зокрема у світі богів. Він продемонстрував «трифункційну систему», за якою боги поділяються на групи за своїми трьома соціальними функціями: до першої групи належать боги, що відповідають за ритуали та правління, до другої – за військові справи або вояків, до третьої – за родючість та за робітників. Дослідник показав також, що ця система була прийнята в міфах та легендах, і навіть у соціальній системі індоєвропейських народів (греків, римлян, кельтів, германців, іранців, скіфів, осетинів тощо). Ообаясі та Йосіда застосували теорію Дюмезіля до японської міфології. Так, наприклад, серед богів, що відіграють важливу роль у японській міфології, богиня Аматерасу [1] виконувала першу групу функцій, Сусаноо [2] – другу, Оокунінусі [3] – третю. Вчені зазначили, що індоєвропейські та японські міфи мають багато подібного, і ця подібність не випадкова, а є результатом комунікації та взаємовпливів. На їхню думку, «дивовижна подібність грецьких та японських міфів полягає в тому, що вони були принесені із Заходу на Схід кочовими племенами Середньої Азії». Їхню первісну форму зберегли «міфи, що беруть початок у фольклорі іранських кочових племен (скіфів та інших) і були принесені алтайськими кочовими племенами до Японії через Корейський півострів» [1].

Наведемо найхарактерніші та найцікавіші спільні риси, які Ообаясі та Йосіда виявили, порівнюючи індоєвропейські міфи з японськими:

(1) Грецький Орфей спускається у світ мертвих, щоб повернути свою улюблену дружину Евридіку. Однак він порушує табу – заборону дивитися на жінку доти, доки вони не повернуться у цей світ – і не може завершити своєї справи. Цей міф простежується і в японській міфології: – бог Ідзанаґі [4] хоче повернути дружину Ідзанамі, для чого йде у потойбічний світ – Йомі-но-куні [5]. Він також поглянув на дружину, порушивши

заборону, і повернувся у цей світ сам. Дослідники звернули увагу на оригінальність сюжету: «Для того, щоб повернути померлу дружину, чоловіку, який спустився в потойбічний світ, заборонено на неї дивитися. Однак, незважаючи на заборону, він, не втримавшись, дивиться і, як результат, залишає померлу дружину в царстві мертвих і змушений повертатися в земний світ сам» [2].

(2) Грецька богиня родючості Деметра, розлючена тим, що її улюблену доньку Персефону викрав її брат Аїд (бог підземного царства), приймає траур і їде до міста Елевсина. Зникнення богині родючості призвело до голоду та спустошення землі. Однак завдяки Зевсу, стурбованому такою ситуацією, Персефона змогла проводити з матір'ю на землі дві третини року, а решту проводила із чоловіком у підземному царстві. І тоді на землю повернулися родючість та плодовитість. Цей міф повністю збігається у базовій структурі оповіді з японським міфом про велику богиню Аматерасу, яка змагалася зі своїм молодшим братом Сусаноо: «Ображена ганебною поведінкою бога, богиня ховається, через що світ убожіє. Однак боги в різний спосіб відроджують світ до попереднього стану» [3]. Оскільки Сусаноо осквернив Вакахіруме – небесних ткаль богині Аматерасу, образивши цим її, вона сховалася в Аме-но-Іва-Я – («Небесному скелястому гроті»), через що весь світ було спустошено.

(3) Грецький історик Геродот згадує про три священні коштовності скіфського царя, що колись впали з небес (золоті чаша, військова сокирка та знаряддя для прикріплення плуга до ярма). Вони оберігалися всіма правителями більше, ніж будь-які інші речі, їх поважали і їм поклонялися як божествам. У той-таки час у японських міфах зафіксовано, що коли небесний бог Ніниґі-но-Мікото зійшов на землю, Аматерасу дала йому три божественні предмети – дзеркало Ята, меч Кусанаґі та коштовний камінь Ясакані. В обох випадках «далекі предки правителя спустили з небес три священні скарби, яким на землі поклонялися як божествам». До того ж спільним для цих скарбів є те, що в індоєвропейських народів кожен із них символізував одну з трьох відповідних функцій – священнодійство, військові справи та виробництво продуктів харчування [4].

(4) В осетинів, що мешкають в середній частині Північного Кавказу, є епос «Нарти», де розповідається про шлюб Асхартага та Дзерасси. Незрівнянний богатир Асхартаг, який вправно володів луком та стрілами, разом зі своїм братом-близнюком стеріг яблуню у фруктовому саду. Одного вечора він пустився услід за трьома голубками, що прилетіли вкрасти яблука, які мали живильні властивості. Він спустився на дно моря, де в палаці морського володаря знайшов смертельно поранену його ж стрілою Дзерассу. Асхартаг зцілив її рани, і вони одружилися. Певний час вони жили щасливо, як уві сні, однак Асхартаг згадав брата і повернувся на землю. Однак через непорозуміння Асхартаг убиває брата і здійснює самогубство. Тоді Дзерасса йде туди, де живуть нарти, і сама народжує двох близнят. Розповідь про зустріч та розлучення земного молодого чоловіка й доньки морського володаря існує і в японській міфології, де молодший брат Хоорі (Хоходемі) вирушає у підводне царство за наказом старшого брата Ходері. Там він одружується із Тойотама-хіме, однак все ж повертається на землю, де перемагає свого брата. Тойотама-хіме виходить з моря на землю, де сама, у маленькій хижці, народжує дитину. Врешті-решт, поклавши кінець подружжю, вона повертається в море [5].

(5) Згідно з кельтським епосом «Книга завоювань Ірландії» (Lebor Gabála Érenn), божественне плем'я Данан, яке прийшло в Ірландію із трьома видами божественних скарбів, змушене було двічі воювати з корінним населенням. У першій битві при Маґ Туйред їхній правитель Нуаду втратив праву руку і не міг більше бути королем. У другій битві при Маґ Туйред правління на себе перебрав Луґ (всемогутній бог). Він співав пісні і підтримував моральний дух союзників, окрім того, влучним ударом каменя із пращі переміг одноокого велетня Балора, який своїм обеззброював поглядом ворога. Опис повного захоплення влади в Ірландії божественним плем'ям Данан перегукується з розповіддю про першого імператора з двору Ямато Дзімму Тоосей у японській міфології. Він також змушений був двічі воювати з могутніми військами корінного племені Наґасунехіко, його старший брат Іссе загинув від тяжкого поранення в руку. Дзімму, що почав правити замість брата, під час другої битви з Наґасунехіко співає пісню Кумеута, чим підтримує моральний дух союзників. До того ж за допомогою чарівного сяйва коршуна він засліпив ворогів і привів свої війська до перемоги. Таким чином герої Нуаду та Іссе, Луґ і Дзімму виконують надзвичайно подібні функції. Більше того, узгоджуються навіть такі дрібні епізоди, як поранення руки, магічні пісні та осліплення ворога.

Крім того, Ообаясі та Йосіда наводять численні приклади аналогій та збігів у індійських міфах та епосі, міфах Північної Європи, римських міфах та історичних переказах, іранських міфах тощо та в японській міфології. Спробуємо продемонструвати можливість проникнення індоєвропейської міфології в японську та довести, що, хоч уже й стихли фанфари та аплодисменти на адресу теорії Дюмезіля (а також Ообаясі та Йосіди), вона багато в чому залишається актуальною [7].

Насамперед звернімося до міфів Північної Європи, які, порівняно з грецькими та індійськими, мали менший вплив на японську міфологію. Зокрема, розглянемо «Сагу про Волсунгів», яку відносять до «легендарних», та її героїв.

У мужнього правителя Волсунга серед одинадцятт його дітей були близнюки брат і сестра Сіґмунд та Сіґню. З часом правитель Гаутської землі Сіґґейр запропонував руку й серце красуні Сіґню. Пишне весілля справляли в палаці Волсунга. На це свято з'явився невідомий одноокий старий (Óдін, головний бог давньоскандинавській міфології, і увігнав у стовбур дерева меча, якого ніхто не міг витягти. Це вдалося лише Сіґмунду. Побачивши це, наречений Сіґґейр пропонує йому обміняти меч на золо-

то. Почувши відмову, Сіґґейр розлючується і повертається додому. Через три місяці він запрошує до себе всю родину Волсунгів і реалізує свій план убити їх. Сіґню страждає, бачачи, як після батька убивають одного за одним її братів та сестер і, зрештою, рятує Сіґмунда, який єдиний залишився живим. Потім, задля помсти за родину, вона змінює свій зовнішній вигляд і народжує від свого брата Сіґмунда безстрашного сина Сінфьотлі. Коли Сінфьотлі підріс, він вирушає до батька, із яким живе вдвох у лісі і чекає влучного моменту для нападу на Сіґґейра. Врешті вони пробираються в замок Сіґґейра і підпалюють його. Однак коли вони кричать Сіґню, щоб та «поверталася з ними на батьківщину Волсунгів», вона зізнається, що скоїла інцест, народивши Сінфьотлі від рідного брата, і, кинувшись у палаючий замок, розділяє долю Сіґґейра. Після цього Сіґмунд повертається на батьківщину, де стає впливовим правителем. Але жінка, з якою він одружується, ненавидить Сінфьотлі і отруює його на весільному бенкеті. Страждаючи через смерть рідного сина, Сіґмунд розлучається з нею і згодом одружується вдруге із Хьордіс. У них народжується син, якому Сіґмунд пророкує, що той «буде найвеличнішим із нашого роду», після чого гине в битві [8].

Проаналізуємо середній сувій «Кодзікі» та шостий сувій «Ніхон сьокі», де розповідається про спокійні роки правління імператора Суйніна.

Сахохіме була коханою дружиною імператора Суйніна. Однак її старший брат Сахохіко, що мав на думці повстати проти імператора, запитав її: «Кого ти більше любиш – мене, твого старшого брата, чи імператора, твого чоловіка?». Оскільки Сахохіме відповіла, що більше любить свого брата, Сахохіко дав їй ножа і наказав убити імператора. Одного разу, коли імператор спав у неї на колінах, вона намагалася його вбити, однак не змогла і залилася сльозами. Прокинувшись, імператор здивувався й сказав: «Я бачив дивний сон. Зі сторони Сахо насувався сильний дощ і раптом полився на мене. До того ж, якась мала строката змія обвилася навколо моєї шиї. Що ж віщує такий сон?» Сахохіме, вирішивши, що не може більше приховувати правду, сказала імператору: «Уві сні ти бачив зраду мого брата, мала строката змія – ніж, що його брат дав мені, а сильний дощ, що полився, – то мої сльози». Після цього вона повернулася до свого брата, який повстав, вони побудували міцний дім із рисових стебел і зачинилися там. Коли імператорське військо оточило будинок і запалило його, вона народила хлопчика. Імператор закликав Сахохіме, яка вийшла з будинку, щоб віддати йому дитину, повернутися, однак вона не погодилася і згоріла разом із братом. Дитину назвали Хомутіваке і ростили з любов'ю. Однак навіть коли він виріс, він не говорив ані слова, та імператор його надзвичайно любив. Одного разу Хомутіваке пішов на поклоніння до храму Ідзумо, де позбавився свого недоліку, а по дорозі додому провів ніч із жінкою на ім'я Хінаґахіме. Проте, побачивши її справжню подобу (змії), він, злякавшись, втік, і трон успадкував зведений брат Осіроваке (імператор Кейкоо).

До сьогодні цю оповідь, героями якої є одинадцятий імператор Суйнін, його дружина Сахохіме, її старший брат Сахохіко та принц Хомутіваке, багато вчених розглядали за окремими мотивами, такими, як «жриця синтоїстського храму, що тлумачить сни», «пологи у вогні», «дитина, що мовчить», «священний шлюб із богом води або з духом річки» та «чарівний шлюб». Пропонувалися різні трактування [9], однак, на нашу думку, цей історичний запис багатьох дивних подій, що виявляють його яскравий міфологічний характер, надзвичайно подібний до першої частини «Саги про Волсунгів».

Візьмемо, наприклад, героїв «Саги про Волсунгів» брата та сестру Сіґмунда й Сіґню, Сіґґейра, який взяв Сіґню за дружину, і Сінфьотлі, що народжується від інцесту брата із сестрою. Сіґню любить свого рідного брата більше, ніж чоловіка, заради нього вона не боїться навіть зради й аморальних вчинків. Зрештою, вона бере на себе тягар свого злочину і зникає у вогні. У той же час Сіґмунд після повернення на батьківщину одружується й має двох синів. Однак він дуже любить Сінфьотлі – сина своєї молодшої сестри і свого власного, і коли його отруюють, він обхоплює тіло сина і йде з ним блукати лісом. Згодом Сіґмунд розлучається з дружиною і вдруге одружується з Хьордіс, через що втягується у війну з родом Хундінгів і помираєна руках своєї молодої дружини. Важливо те, що трон успадковує не Сінфьотлі, а Сіґурд, народжений Хьордіс після смерті чоловіка. Іншими словами, сміливий до безумства, жорстокий і дикий Сінфьотлі не підходить на роль спадкоємця славного роду Волсунгів, що вгадується з поведінки О́діна.

В японській оповіді, героями якої є брат і сестра Сахохіко та Сахохіме, чоловік Сахохіме імператор Суйнін і Хомутіваке, якого народила Сахохіме, так само сестра більше любила свого рідного брата, ніж чоловіка. І справді, у цих двох оповідях, героїнями яких є надзвичайно подібні Сіґню та Сахохіме, підкреслюється, що героїні надають перевагу родинним стосункам з рідним братом, ніж з офіційним чоловіком. Сахохіме одного разу виконає наказ свого брата, проте, розгадуючи сон імператора, розкриває братову зраду. Однак після цього вона знову стає на його бік, залишає імператора і тікає в дім, у якому переховувався брат. І Сіґню, і Сахохіме не люблять Сіґґейра та імператора, хоч і називають їх чоловіками. Незважаючи на деякі відмінності в оповіді, обидві жінки так само кидаються у вогонь. У результаті в Сіґмунда, як пам'ять про улюблену молодшу сестру, залишив жорстокий і дикий сміливець Сінфьотлі, а в імператора Суйніна, як пам'ять про померлу дружину – син Хомутіваке, який не вміє говорити. І вони, як батьки, до нестями люблять цих дітей. Незважаючи на це, жорстокого і дикого Сінфьотлі отруюють, а мовчазний Хомутіваке, хоч і позбавляється своєї вади, зі страху втікає, побачивши справжню подобу Хінаґахіме (можливо, богині води або духа річки). Обидва вони не можуть стати спадкоємцями своїх батьків.

Вище ми розглянули співзвучні риси героїв першої частини «Саги про Волсунгів» і тих частин «Кодзікі» і «Ніхон сьокі», які змальовують роки правління імпера-

тора Суйніна, що дозволило виявити певні збіги, які не можна назвати випадковими. Слід зазначити, що герої «Саги про Волсунгів» з'являються і в більш ранньому північно європейському збірнику міфів – «Едда», де відображено психологію найдавніших германських племен. Можна припустити, що «Сага про Волсунгів» у своїй первісній формі була перенесена до Японії, запозичена в «Кодзікі» та «Ніхон сьокі» і трансформувалася в оповідь про Сахохіме та Сахохіко. Насправді подібні імена Сахохіко та Сахохіме нагадують оповіді про інцест між Ідзанаґі й Ідзанамі та Каруно-міко й Каруноохоірацуме. Це можна сказати й про Сіґмунда та Сіґню [10]. Крім того, тристоронні стосунки старшого брата, молодшої сестри та її чоловіка руйнуються, коли сестра надає перевагу братові, а не чоловіку. Діти, що народжуються в результаті цієї трагедії, в жодному разі не можуть стати спадкоємцями батьків. Можна впевнено сказати, що, не уникнувши змін та прикрашення деталей, «Сага про Волсунгів» прийшла до Японії й утвердилася у формі оповіді про Сахохіме та Сахохіко. Слід визнати, що багато подібного спостерігається не лише в міфах, а й в історичних оповідях, які містять чимало міфологічних елементів.

1 Аматерасу (Велика священна богиня, що править на небі) – богиня Сонця в японській міфології, голова синтоїстському пантеоні. Вважається, що саме від неї походять японські імператори. (*Тут і далі прим. перекладача.*)

2 Сусаноо (Доблесний і швидкий бог-муж) – бог рівнини моря в японській міфології, брат богині Аматерасу.

3 Оокунінусі (Бог-господар великої країни) – земне божество в японській міфології. За однією з версій – син Сусаноо, за іншою – його нащадок у шостому поколінні.

4 Ідзанаґі та Ідзанамі – перші боги, що мають антропоморфну подобу у японській міфології, та останні боги, які народилися парою. За дорученням попередніх богів остаточно формують землю та створюють країну. Саме вони народжують богів Аматерасу, Цукуйомі та Сусаноо.

5 В японській міфології потойбічний світ знаходився у Йомі-но-куні (дослівно – Країна Жовтих джерел), куди прямували всі померлі.

[1] Ніхон сінва но хікаку кенкю (Порівняльні дослідження японської міфології) / ред. Ообаясі Тарьо). – Університет Хоосей, 1974. – С. 378–380.

[2] *Йосіда Ацухіко*. Ґірісіа сінва то ніхон сінва (Грецький міф та японський міф). – Місудзу, 1974. – С. 8–25.

[3] Там само. – С. 26–52.

[4] Там само. – С. 131–152.

[5] Там само. – С. 153–182.

[6] *Йосіда Ацухіко*. Ямато Такеру то Оокунінусі (Ямато Такеру та Оокунінусі). – Місудзу, 1979. –С. 25–37.

[7] *Дюмезіль Ж., Ерібон Д.* (пер. Мацумури Кадзуо). Дюмедзіру то нот айва: ґенґо, сінва, дзьодзісі (Діалог із Дюмезілем: мова, міф, епос). – Хейбонся, 1993. – С. 234.

[8] *Таніґуті Юкіо*. Една то саґа (Една та саги). – Сінтьося, 1976.

[9] Кодзікі (коментарі Нісімії Кадзутамі). – Сінтьося, 1979.

[10] Йосіда Ацухіко. Сінва то кінін соокан (Міф та інцест). – Сейдося, 1982.

Переклад з японської Марії Івахненко

Мораль: духовна культура чи ідеологія?

Іваї Хатіро

Iwai Hachiro. Moral: A Spiritual Culture or an Ideology?
The prospects of returning of the Japanese society to the system of its traditional moral values and methods of warning of this process politization are examined in the article. The peculiarities of the Japanese behaviour model are covered in the context of the European system of values. Considerable attention is given to the description of the changes of moral norms and stereotypes which got distribution in Japan at the end of the 20th century.

岩井八郎　道徳　ー精神文化かイデオロギーかー
日本文化の伝統的な道徳的価値観への回帰とその過程の政治化の問題について論じる。日本人の行動規範は、欧米の価値体系の中で明確になり、２０世紀末の日本で趨勢であった道徳規範やステレオタイプの変化特徴を考察する。

Відродження моралі

В Японії на початку нового тисячоліття заговорили про відродження морального виховання, тому в цьому напрямку було запропоновано конкретні реформи. У розмовах про наслідки повоєнного режиму всебічно обговорюють «зформалізовану духовність» японців, а дискусійна трибуна пожвавилася новим консервативним тоном висловлювання думок, спрямованих на повторне об'єднання «спільноти» за традиційною системою цінностей. Попри досягнення Японією високого рівня життя, «відчуття втрати» японських традицій у диспутантів, які наполягають на моральному вихованні, суголосне думкам сучасних японців, охоплених «відчуттям занепокоєння». Пожвавлені повідомлення про скоєння підлітками тяжких злочинів, нескінченні знущання «ідзіме», що побутують серед приятелів (починаючи з дітей і закінчуючи дорослими), викликають схвильованість унаслідок руйнації традиційної системи цінностей і стримують рух за зміцнення моралі.

Однак дискусія миттєво стане на шлях профанації цього питання, щойно буде проголошено про перебудову традиційної системи цінностей як крок до створення ґрунтовної програми з морального виховання. Насамперед необхідно дати визначення поняттю «традиційна мораль». Приклади взірцевих особистостей і випадки із сучасного життя стануть ілюстрацією до переліку таких моральних якостей, як благодіяння «он», обов'язок «ґірі», людяність, почуття товариськості, сумлінність, ощадливість тощо. Але для подібного способу навчання та оцінювання необхідно розробити й ґрунтовну систему критеріїв. Під час розгляду деталей реалізації програми з морального виховання «відчуття втрати» відійде на другий план, а в процесі розробки рекомендацій у школі (одна година на тиждень) дискусія мимоволі добіжить логічного завершення. При обговоренні можливого оцінювання результатів морального виховання та позбавлення «відчуття втрати» первісний «запал» також поступово охолоне.

«Японське суспільство» – т. зв. уявна спільнота. В уявній спільноті бажаний критерій оцінювання – мораль. У повсякденні люди живуть безтурботно, однак описана словами, абстрагована модель їхньої поведінки в побутових ситуаціях формує внутрішній, невидимий оку стан моралі. І, напевне, природними є певні відмінності між критеріями, сформованими протягом багатьох років на основі колишньої моделі поведінки, та нинішніми щоденними вчинками. Подібно до жалю старшого покоління щодо «сучасної молоді» в мінливому жорстокому суспільстві знову виникає відчуття втрати моралі.

У повоєнній Японії публічні розмови про традиційну «мораль», особливо в галузі шкільної освіти, були табуйовані. Офіційні розмови про функції моралі як ідеальний спосіб приєднання людей до «уявної спільноти» є свідченням про «уявну спільноту». У випадку з Японією пам'ять обмежено націоналістичним моральним вихованням (шкільними уроками моралі) та військовим режимом, що існували до Другої світової війни, і якщо мова заходить про «мораль», то згадують «довоєнну Японію», а от власне міркування – неприйнятні. Тон викладу думок нового консерватизму останніх років спрямований на знищення цього почуття опору. Японці не можуть заперечувати очевидну унікальну систему моральних цінностей, однак не уникнути й аспектів, що належать до сфери ідеології.

Цінності, що потребував режим Мейдзі

Чи була в довоєнній Японії офіційно визначена система моральних цінностей? Про це можна дізнатися завдяки шкільним підручникам із морального виховання. Хоча й сформульовано «систему цінностей, на якій закцентовано в шкільному підручнику з морального виховання», однак від початку доби Мейдзі за 40 років багато що змінилося. За проведеним соціологом Мунеске Мітою аналізом змісту підручника, початок доби Мейдзі – короткотривалий, до того ж у ті часи послуговувалися перекладними підручниками, в яких пильну увагу було зосереджено на етиці модернізованого за європейським зразком міського суспільства. Згодом акцент змістився на кар'єру, потім – на етику в родині, а наприкінці доби Мейдзі запанував принцип синівського обов'язку перед батьками [1].

Відомо, що за доби Мейдзі на уроках початкової школи здебільшого пояснювали написане в підручниках і повторювали засвоєний матеріал, а за умов слабкого розвитку засобів масової інформації релігія не мала такого впливу, як у європейських країнах. Офіційну систему моральних цінностей, на яку очікували від японців, можна зрозуміти зі шкільної освіти, що формувала в дітей розуміння моральних настанов, а також із перегляду змісту підручників (особливо з огляду на їх вирішальну роль у виховному процесі). Наприкінці доби Мейдзі (приблизно в 1910 році) відсоток вступників до початкової школи досяг 98 % дітей відповідного віку.

У табл. 1 показано деякі результати проведеного Мітою аналізу. У підручнику з морального виховання всі цінності розподілено за складністю осмислення. Так, кожна цінність вирахувана за співвідношенням в усіх параграфах підручника. Спочатку перевагу надано цінності під назвою «мешканці міста» (I), яка містила такі поняття, як вірність, домовленість, відповідальність, власність, народ, права, обов'язки тощо. «Кар'єра» у другий період (II) означала цілеспрямованість, старанність, сумлінне ставлення до праці, ощадливість. У наступні періоди відсоток кар'єрних цінностей хоча й до певної міри зберігався, проте зменшувався. Питома вага «родини», що була проголошена в підручнику, санкціонованому імператорським рескриптом про освіту, у третій період (III) зросла, водночас значну увагу приділено турботі й любові до батьків. Отже, у п'ятий період (V), що припадає на кінець доби Мейдзі, у країні з імперською системою правління перевагу надано основному принципу синівського обов'язку – покорі батькам.

Перенесення моральних цінностей із кар'єри на родину та державу виявляє зв'язок між особистістю, як її бачив режим Мейдзі, та державою. Такі кар'єрні цінності, як цілеспрямованість і сумлінне ставлення до праці позбавили людей зв'язків із традиційною місцевою спільнотою та класовим прошарком, до яких вони належали з народження, а отже, додали стимулу для підвищення соціального статусу завдяки результатам власної праці. Турбота, любов до батьків і відданість є цінностями, які вдруге об'єднали людей, що відірвалися від своєї пуповини. Моральні цінності, про які дізнаємося з підручників для уроків із морального виховання доби Мейдзі, з одного боку, вимагають мобільності шляхом культивації вольових якостей, а з другого – є такою соціальною схемою, яка шляхом виховання почуття відданості родині об'єднує людей у громаду. Водночас, якщо на меті заслуги перед родиною або Батьківщиною, то ця схема виправдовує боротьбу за місце під сонцем, коли інший вибуває з гри.

Спостереження Хадзіме Кавакамі

Закордонними дослідниками про очевидну модель поведінки японців написано багато й різко. І навпаки, завдяки досвіду, отриманому під час життя в європейському суспільстві, японці також дізнаються про винятковість Японії. Для відомого економіста-марксиста Хадзіме Кавакамі (1879–1946), який до Першої світової війни мешкав і навчався в Лондоні, Парижі та Берліні, знайомство з Європою стало нагодою чітко усвідомити японський «принцип родини». Дорожні нотатки «Озираючись на країну пращурів», зроблені Кавакамі під час подорожей Європою, є надзвичайно цікаві з огляду на теорію порівняння цивілізацій шляхом співставлення індивідуалізму з «принципом родини» [2].

Кавакамі наголосив, що, попри індивідуалізм як визначальну особливість європейської цивілізації, вона є аналітичною і встановлює чіткий кордон між окремими її одиницями. Думка Кавакамі чітка, а тому й однозначна. У результаті аналізу структури суспільства найдрібніша одиниця – індивід. «Фундаментальна психологія» європейської соціальної системи є тією межею, що в соціальній структурі чітко відокремлює індивідів один від одного. Навівши як приклад шлюбний контракт, Кавакамі мовить, що європейська сім'я – батьки і діти, а також чоловік і дружина – не перетворюється на «розмиту цільну єдність», а кордони їх прав і обов'язків стають «чіткими і прозорими, ніби мечем відітнули». Цікавим є порівняння «особистості» як окремої одиниці, «цеглини». Родина, профспілка, акціонерне товариство утворюються шляхом складання «цеглин», однак межі цих одиниць на Заході чітко зазначені, подібно до швів між цеглинами.

В японській сім'ї чоловік і дружина, батьки і діти є «гармонійною та розмитою цільною єдністю», а власне сім'я – одиницею соціуму. Насамперед сім'я складається з батьків, дітей, дружини й чоловіка. Кордони між цими одиницями розмиті, подібно до швів між цеглинами – нечіткі. «В Японії в усіх сферах діяльності червоний та блакитний кольори не межують один з одним, поміж ними є ще бузковий; червоний коли-небудь стане бузковим, а бузковий, у свою чергу, якось перетвориться на блакитний». За Кавакамі, родинні стосунки також «мимоволі стануть бузковими, без примусового встановлення кордонів між сферами, перетворяться на єдність – сім'ю. Отже, у результаті таких розмитих кордонів рідня також набуде бузкового кольору» [«Озираючись на країну пращурів», с. 34].

В Японії за одиницю суспільства визнано родину, тому індивіди «живуть, соромлячись один одного»: подібно до того, як «у японському саду задля збереження абсолютної гармонії деревам обрізають гілки й

вигинають стовбури», «індивід не висуває руки й ноги, як йому заманеться». В основу етики японців покладено «принцип родини», завдяки якому поширено «основи різновидів добродійності – жертовність, скромність, повага». Для Кавакамі такий «принцип родини» є унікальною особливістю японського суспільства і водночас його межею. У сучасній Японії побутує вислів «Часто трапляється, що людина гине тому, що має талант, але не має сім'ї або родини. Усе тісно переплетене між собою, але в суспільстві немає місця для “ego”».

Теорія порівняння цивілізацій шляхом співставлення принципу родини й індивідуалізму є прозорою. Наприклад, Кавакамі пише про те, що через принцип родини в Японії, у порівнянні з Європою, і досі існують проблеми з комунальними дорогами. Європейці в парках і кафе поводять себе так само, як і вдома, японці ж, коли хочуть почитати газету, то, куняючи, сидять у парку на лаві, проводять час у кав'ярнях за грою в карти, читанням книжок або написанням листів. Європейці хоча і зачиняють на ключ двері власної кімнати, але, коли виходять із неї, то стають настільки відкритими, що не цураються навіть привселюдних поцілунків. Вони, на відміну від японців, входять до будинку взутими; задля покращення міських доріг вимощують їх камінням, стелять асфальтом або деревом. В Європі така тонка межа (між тим, що люди роблять вдома і «знадвору») існує внаслідок сприймання вулиці як коридору власного будинку. Японці, які знімають взуття перед тим, як зайти до помешкання, дбають про чистоту власної домівки, але не надто піклуються про дороги поза її межами.

За спостереженнями Кавакамі, японські тогочасні громадські туалети були значно бруднішими, ніж європейські, однак туалети в будинках європейців – значно бруднішими за туалети японців. У цьому також простежується різниця між японським принципом родини та європейським індивідуалізмом. Відмінності громадської етики закорінені в різниці основних принципів, тому «немає від чого бути в захваті».

Хадзіме Кавакамі – представник тогочасної інтелектуальної еліти. Він народився 1879 року, здобув початкову освіту тоді, коли в підручниках із морального виховання зникла європейська система цінностей міського суспільства та наголошувалося на родинних цінностях. Саме тому, що виховання на європейський кшталт було визнано найкращим, у нього сформувалося власне бачення, що уможливлювало неупереджене зіставлення обидвох цивілізацій.

Теоретизована унікальність

По закінченні Другої світової війни японський спосіб побудови людських стосунків у конгломераті невиразної «родинності» й міжособистісного простору, що розгледів Кавакамі, привертав увагу іноземних дослідників як «японська» система цінностей. Поступово поняття «японське» набуло науково рафінованих ознак і все частіше ставало об'єктом досліджень на підставі зацікавленості неєвропейськими традиціями в країні, яка досягла вищого економічного розвитку в порівнянні з усіма європейськими державами. Праці, подібні до роботи Рут Бенедикт, визначають почуття обов'язку японців як рафіновану модель поведінки [3].

Благодіяння «он», обов'язок «ґірі», людські почуття – цими словами щоденно послуговуються в японській мові. І хоча їх варто було б назвати радше застарілими, аніж сучасними, однак (як і раніше) ними висловлюють людські стосунки між японцями, відтак вони повноправні в японській системі етичних норм. Оскільки батьки виховують дітей, готують їх до дорослого життя в соціумі, то діти мають перед батьками борг на все життя. Повернення цього боргу і є синівською турботою про батьків, що відповідає стосункам між старшими та молодшими. Але трапляється й так, що почуття обов'язку виникає з інших причин. Якщо людина отримує від когось підтримку, то від неї у відповідь очікують на вдячність. Дяка передбачає відносини між підклувальником і підопічним як між «вищим» і «нижчим» за статусом.

Почуття обов'язку «ґірі» також уважають нормою суспільної поведінки. Після того, як людині надали послуги, вона не лише поводиться відповідним чином, але й серед рівних за статусом обмін цим «товаром» стає звичною справою. Коли отримуєш щось від сусідів або друзів, то даруєш (послуга, подарунок) у відповідь. У почутті обов'язку закладено наслідування моральних настанов; громадська довіра до людей із бездоганною репутацією щодо виконання своїх обов'язків висока, однак вона зникне, якщо забракне сумління.

Людські пристрасті, на противагу обов'язку, є природними почуттями людини. Часто обов'язок та людські почуття набувають протилежних значень, що призводить до внутрішньої боротьби, коли неможливо відразу вибрати одне з двох. І хоча й слідуєш моральним настановам, проте серце щемить. Життєві ситуації, в яких серце жадає, але перемагає обов'язок, – улюблена тема літературних творів і телесеріалів.

І почуття обов'язку «он», і благодіяння «ґірі», і людські почуття в невеличкій закритій спільноті стають передумовою взаємного обміну між людьми речами й почуттями. Речі та людські почуття шляхом формального обміну виховують також і спільні для конгломерату (родина, школа, місцевість або суспільство) почуття. Як наголошував Кавакамі, у спільноті, що стала «розмитою цільною єдністю», створюються умови, коли люди «живуть, соромлячись один одного».

Існує слово «амае»[1]. Хоча за значенням воно і наближене до щодня вживаних «бути балуваним батьками» або «розпещений», однак є ключовим поняттям до розуміння японської культури, яке детально проаналізував психоаналітик Такео Дої [4]. «Амае» також можна назвати «емоційною взаємозалежністю» (emotional interdependency) – залежністю від іншої людини та отримання її любові, а також прагнення потурання з боку іншого. Це не тільки почуття нижчого за посадою стосовно старшого, а важливий аспект в їхніх взаємостосунках, коли той, хто займає вищий статус, також сподівається на розуміння підлеглого. Не лише батьки піклуються про своїх дітей, діти у відповідь також оточують батьків турботою і ласкою. Учитель балує учнів,

але й сподівається на відповідне ставлення та увагу з їхнього боку. Підлеглий прислуговує начальнику, однак і начальник має дбати про підлеглих. «Амае» – це почуття, що виникає в результаті спілкування членів «розмитої цільної єдності», і завдяки його існуванню підтримується єдність емоційна.

В Японії та США певний час досліджували зв'язок між батьківським вихованням і емоційно-психологічним розвитком дитини. Було з'ясовано, що виховання в японських родинах, порівняно з американськими, було майже позбавлене безпосередніх покарань і батьківської авторитарності, а матері намагалися створити для дітей таку атмосферу, щоб ті не відчували неспокою. Шляхом аналізу взаємозалежних емоцій і почуттів, сформованих на основі стосунків між батьками й дітьми, було встановлено типи відповідності людей в школі та на роботі. Однак, виховані в атмосфері батьківських потурань і неавторитарності, японці, коли дорослішають, легко підкоряються авторитету, натомість американці, виховані в значно суворіших умовах, аніж японці, у дорослому віці стають незалежними, мають імунітет і певну іронію щодо авторитетності [5].

Сором'язливість щодо «почуттів іншого» в японському контексті є важливою чеснотою моралі. І благодіяння «он», і обов'язок «ґірі», і людські почуття, і сподівання на люб'язність «амае» є обміном почуттями й емоціями. Мати не карає свою дитину, а лише присоромлює її, коли говорить «Батько буде засмучений» або «Що б сказав учитель, якби побачив це?». Часто також висловлюються, «щоб уславити школу» або «задля батьківщини». В японському суспільстві розуміння почуттів іншого та відповідний контроль власних учинків уважають добродійністю. «Сором» – також ключове слово в розумінні японської цивілізації. Це почуття виникає в момент самооцінки з внутрішніх критеріїв оцінювання іншої людини.

Психологи розрізняють поняття «первинний контроль» (primary control) і «вторинний контроль» (secondary control). Якщо зусиллями людей, які мають певну владу, або на підставі закону вжито безпосередніх санкцій, якщо людина власними намаганнями прагне змінити середовище, то такі дії класифікують як первинний контроль. І навпаки, коли внутрішньо приймають уже існуючі правила та дійсність, а власні вчинки підпорядковано зовнішнім умовам, то такі дії названо вторинним контролем; у випадках, коли зовнішні чинники набувають ознак внутрішніх, здійснюється «заміщений контроль» (vicarious control) [6]. У будь-якій культурі повинні бути присутні обидві форми, однак у випадку з Японією переважає другий тип. Це також модель поведінки, що відповідає «розмитій цільній єдності». Описані вище моральні цінності японців у конгломераті «розмитої цільної єдності» є основою обміну між людьми взаємозалежними емоціями та почуттями.

Чи є зміни?

Чи відбуваються зміни традиційної системи моральних цінностей в японському суспільстві після досягнення небаченого економічного злету? Те, що раніше було означене як «японське», нині – понятійна модель, утворена в результаті глибокого спостереження й аналізу відповідної кількості прикладів. На сьогодні немає практичних досліджень питання про міру універсальності цієї моделі для всіх японців і наскільки суттєві відхилення від неї. Економічне зростання викликає позитивні відгуки, однак коли наводять приклади злочинності серед молоді, то активно ведуть мову про втрату традицій. Поза тим, стиль повсякденного життя – це те, що існує та безперервно передається із покоління в покоління.

Якщо японські етичні норми засадничі у створенні й існуванні родини, то очевидним є їх поступове осучаснення. Через низьку народжуваність і довготривале життя, а також через пізні шлюби сімейний побут мимоволі підлягає змінам.

Зважаючи на дослідження типової моделі мислення, що проводили по всій країні, зазначимо її останні тенденції. Починаючи з 1953 року, математико-статистичний дослідницький центр кожні п'ять років виконував практичні «дослідження національного характеру» щодо способів мислення японців. Одним із пунктів було питання «вагомих чеснот». Під час опитування запропонували такі відповіді: «дотримання батьківсько-синівських обов'язків», «благодіяння у відповідь», «повага прав людини», «повага до себе» та «інше». На схемі 1 зазначено тенденції упродовж 40 років, починаючи з 1963 року [7]. З одного боку, спостерігається сильна тенденція надання великої значимості «батьківсько-синівським обов'язкам» і «благодіянням у відповідь», однак зрозуміло, що з 1980-х років вона поступово послаблюється. З другого боку, поступово знижуються відсотки «поваги прав» і «самоповаги».

Така тенденція – складова феномену «повернення до традицій», який активно обговорювали у 1980-ті роки. До 1970-х років «традицію» протиставляли «модерності», також значну увагу приділяли новим цінностям на противагу традиціям, але остання тенденція є поверненням у зворотній бік [8]. Таке враження, ніби для сучасних японців важливою чеснотою несподівано стали «батьківсько-синівські обов'язки» та «благодіяння у відповідь».

Однак у стосунках між сусідами та на робочих місцях у правилах людського спілкування спостерігаємо певні зміни. Дослідження за назвою «Свідомість японців», що проводить культурно-дослідницький центр телекомпанії NHK кожні п'ять років, починаючи з 1973 року, порівнює в масштабі всієї країни різні площини мислення цієї нації [9]. У табл. 2 зазначено результати відповідей на питання «Форми зустрічей із сусідами» та «Форми зустрічей із колегами по роботі». Упродовж 30 років (починаючи з 1973 р.) відсоток відповідей на обидва запитання від тих, хто сподівається на «зустріч задля поради або взаємодопомоги» понизився, а відсоток формальних або часткових зустрічей зріс.

Зміни у свідомості щодо сім'ї ще очевидніші. На схемі 2 подано результати опитування щодо подружніх стосунків. Серед чотирьох варіантів відповідей – «чоловік сказав – дружина зробила», «самостійність чоловіка

і дружини», «розподіл обов'язків за статтю», «співпраця в родині» – опитувані мали обрати один варіант [10]. Зрозуміло, що відсоток тих, хто прагне взаємостосунків на штиб «чоловік сказав – дружина зробила» або «розподіл обов'язків за статтю» зменшився, а бажаючих будувати сім'ю за принципом «самостійності» або «співпраці» – зріс. Окрім цього, позитивне ставлення до думки про активну участь чоловіка у вихованні дітей із 53 % у 1973 році збільшилося до 86 % у 2003 році, а відсоток тих, хто позитивно ставиться до працюючих заміжніх жінок теж зріс від 20 % (1973 р.) до 49 % (2003 р.). Критерії до статі також зазнали очевидних змін. На запитання щодо статевого життя до заміжжя відсоток тих, хто обрав відповідь «Якщо сильно кохаєш людину, то чому "ні"?» з 19 % (1973 р.) зріс до 44 % (2003 р.) (табл. 2, скорочено).

Впадають в око повільні зміни, порівняно зі змінами у свідомості, у конкретних учинках і соціальній системі. У своїй свідомості жінки прагнуть співпраці, однак у реальному житті більшість домашніх обов'язків виконують саме дружини. Водночас заміжні жінки хоча й виборюють право на працю, однак обмежуються лише збільшенням неофіційних оголошень про набір на погодинну роботу. Попри це, очевидне послаблення «прихованих» взаємозумовлених почуттів у родині, між сусідами та на роботі. І «батьківсько-синівські обов'язки», і «послуга у відповідь» у цьому контексті є усвідомленням моральних норм поведінки, які продовжують існувати.

Те, як відбуваються зміни, можна, напевне, назвати змінами по-японському. Немає доказів того, що «індивідуальність» на європейський кшталт як окрема соціальна одиниця чітко виокремилася. Схоже, що нинішнє почуття підтримки родинної спільноти як «розмитої цільної єдності» відступило, а невизначеність стосунків між людьми зросла. У цьому сенсі мораль по-японському також невиразна. У новому консервативному тоні висловлювання думок останніх років відчувається відродження традиційної родини, однак важко встигати за цими змінами.

[1] Амае – сподівання на люб'язність або допомогу (*прим. перекладача*).

1. *Міта М.* Система цінностей та система вірувань режиму Мейдзі – аналіз змісту другого затвердженого урядом підручника // Психологія колективу і суспільства / Упоряд. К. Аої. – Тюокорон, 1972.

2. *Кавакамі Х.* Дорожні нотатки під час подорожей Європою: Озираючись на країну пращурів. – Іванамі бунко, 2002, (1914). Надалі цитуємо за сторінками 28–46.

3. *Benedict R.* The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. – Boston, 1946. [Тейяку кіку то катана (пер. М. Хасеґави). – Токіо: Сякаїсісося, 1967]. *Dore R. P.* City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward. – Routledge & Kegan Paul, 1962 [Тосі но Ніхондзін (пер. К. Аої та Т. Цукамото). – Токіо: Іванамі сьотен, 1962].

4. *Доï Т.* Структура «амае». – Кобундо, 1971.

5. Harumi B. Japan: An Anthropological Introduction. – Harper & Raw, 1971. [Ніхон Бункадзінруй ґакутекі-нюмон (пер. Я. Куріти). – Токіо: Сякаїсісося, 1977].

6. Weisz J. R. et al. Standing Out and Standing In: The Psychology of Control in America and Japan // American Psychologist. – 1984. – Vol. 39. – No. 9. – Pp. 955–969.

7. Відомості наведено за табл. на С. 69 // 92 Бюлетень Математико-статистичного дослідницького центру, 11 засідання комітету з опитування «Дослідження японського національного характеру: всеяпонське 11 опитування 2003 р.». – 2004.

8. *Хаясі Т.* Пізнати душу японця. – Асахі сінбунся, 1988.

9. Табл. 2 укладено на основі даних на С. 14, 21 // Збірка матеріалів дослідницького культурного центру NHK «Свідомість сучасних японців (видання 6)», NHK бук – Видавнича асоціація «Ніхон хосо», 2004.

10. Запитальник має такий вигляд: «Чоловік сказав – дружина зробила» (батько як голова сім'ї має права, мати, підтримуючи його, старанно все виконує); «Самостійність чоловіка і дружини» (і чоловік, і дружина працюють, мають власні зацікавлення, кожен із наполегливістю займається своєю справою); «Розподіл обов'язків за статтю» (батько віддає всі сили роботі, а мати доглядає за оселею); «Співпраця в родині» (батько приділяє певну увагу домашнім справам, мати також зосереджена на домівці).

Переклад з японської Юлії Осадчої

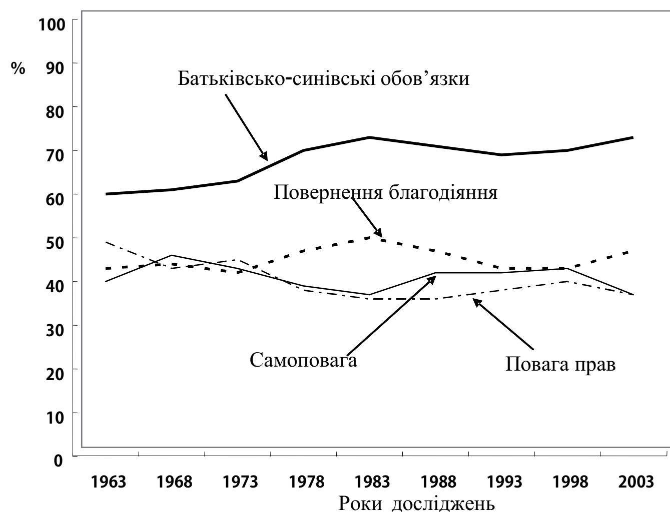
ТАБЛИЦЯ 1. ЗМІНИ ПІДРУЧНИКУ З МОРАЛЬНОГО ИХО АННЯ

Період	I. 1872–1879	II. 1880–1885	III. 1886–1903	IV. 1904–1909	V. 1910–1917
A. Місто	23,7	7,5	8,4	12,8	7,3
B. Кар'єра	0,0	29,0	14,4	12,8	11,2
C. Родина	15,7	12,5	22,8	7,9	11,1

Примітка 1. Міта М. Система цінностей та система вірувань режиму Мейдзі – аналіз змісту другого затвердженого урядом підручника. – С. 138. – Табл. 7. Роки подано за європейським календарем.

Примітка 2. Сума за кожний період не становить 100 %. Крім того, відсоток у кожній із зазначених позицій узагальнено (скорочено).

СХЕМА 1. ЗМІНИ АЖЛИ ИХ ЦІННОСТЕЙ

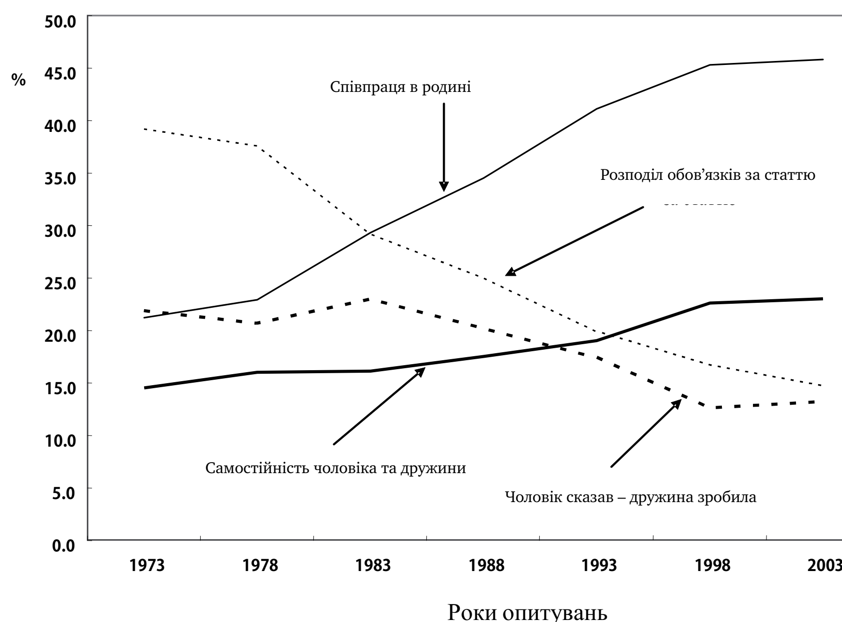


ТАБЛИЦЯ 2. ПРАГНЕННЯ ЛЮДСЬКИХ СТОСУНКІ

（1） Зустрічі із сусідами	1973	1978	1983	1988	1993	1998	2003
При зустрічі лише вітаюся (формальні зустрічі)	15.1	15.1	19.6	19.2	19.8	23.2	25.2
Невимушена розмова під час зустрічі (часткові зустрічі)	49.8	52.5	47.5	53.4	54.2	53.3	54.0
Розговорившись про щось, можу допомогти (повні зустрічі)	34.5	31.9	32.4	26.8	24.9	22.8	19.6
（2） Зустрічі з колегами по роботі	1973	1978	1983	1988	1993	1998	2003
Зустрічі зі службових питань (формальні зустрічі)	11.3	10.4	13.6	15.1	17.8	20.3	21.7
Спілкування та дозвілля разом після роботи (часткові зустрічі)	26.4	31.4	32.3	37.6	38.8	38.9	37.5
Розговорившись про щось, можу допомогти (повні зустрічі)	59.4	55.3	52.3	44.6	40.4	38.3	37.8

(Примітка) Усі цифри наведено у відсотках. Відповіді «Інше» або «Не знаю» виключено.

СХЕМА 2. УЯ А ПРО ІДЕАЛЬНУ СІМ'Ю



Японська релігійна свідомість

Тонґуу Масару

Tongu Masaru. Japanese Religious Consciousness
The system of religious beliefs of the Japanese in their historical development is examined in the article. It is marked that one of the main lines of the Japanese religiousness is an aspiration to the real confirmation of beliefs and benefits from them in this life. Determining the Japanese religiousness as a “difficult polytheism”, the author examines the role of the linear and cyclic way of thinking in the structure of religious consciousness, the mechanisms of its internal inheritance and the cultural borrowing from other cultures.

頓宮　勝　日本人の宗教意識

日本人の信仰についての考え方を歴史的過程から考察し、その特徴は現世において有益であることが重要である。複雑な多神教としての日本の宗教は、日本人の宗教心構造の中に線状思考と環状的思考の機能があることに言及し、それは精神内部で受け継がれていくものであり、多民族の文化を受容するシステムの基になっている。

Вступ

Коли йдеться про Японію (чи то японців) і релігію, то, з одного боку, твердять, що японці сповідують водночас кілька релігій, бо в їхніх оселях співіснує *камідана* [1] та буддійський вівтар. Про це свідчать і дані статистики. Незважаючи на те, що на питання “Яка Ваша релігія?” багато хто відповідає “Не маю жодної релігії”, японці все ж купують амулети, *о-фуда* [2] та *о-мікудзі* [3], підносять квіти тощо придорожнім статуям Дососіна [4] та Дзідзо [5] та ін. З цього роблять висновок, що японці тяжіють до наївного анімізму. З другого боку, багато дослідників буддизму та синто, приймаючи тезу, що однією з фундаментальних особливостей японської релігійності є прагнення до реального підтвердження вірувань та користі від них у цьому житті [6], врешті-решт доходять висновку, що японська релігія тяжіє до “складного політеїзму”. Вбачаючи тут привід для дискусії, у цій невеликій статті ми насамперед торкнемося деяких простих питань, відповідаючи на які зможемо висвітлити релігійність японців під дещо незвичним кутом зору і, якщо вдасться, запропонувати новий погляд на японську культуру.

Перше просте питання таке: якщо хто-небудь навчає чогось, і це стає засадами поведінки багатьох людей, то віру в цю особу або в її вчення ми визначимо як “релігію”. Відтак, якщо вчення, засноване Буддою або Христом, ми називаємо, відповідно, буддизмом (*буккьо* – дослівно “вчення Будди”) чи християнством (*кірістокьо* – “вчення Христа”), то, можливо, ми кажемо *сінто* (“шлях богів”), а не *сінкьо* (“вчення богів”), саме тому, що синто не є релігією в цьому розумінні?

Друге просте питання: якщо ми звернемося до японської культури, то помітимо, що в таких словах, як *садо* (“шлях чаю” – чайна церемонія), *сьодо* (“шлях писання” – каліграфія) або *кадо* (“шлях квітки” – ікебана) міститься ієрогліф “до” (“шлях”). Чи має він у цих словах те саме значення, що й у назвах *дзюдо*, *кендо* [7] і, зрештою, *сінто* [8]?

Релігія та погляд на природу

Якщо ми назвемо емоційною нормою поведінки (вірою або релігією в широкому розумінні) те примітивне вчення, яке об’єднує членів певного суспільства у відповідях на питання “чому ми живемо?”, “як жити?”, “що буде після смерті?”, і візьмемо його за вихідний пункт, то можна припустити, що логічна норма поведінки більшого суспільства (релігія у вузькому значенні слова) утворюється шляхом упорядкування й узагальнення емоційних норм із метою їхнього систематичного пояснення. Яку б норму поведінки ми не взяли, в її основі лежить погляд, що дозволяє відчути стосунки між суспільством та природою, яка дає життя та їжу, що його підтримує. А саме, можна сказати, що основою життя та суспільства є забезпечення їжі, а достаток або нестача їжі залежать від сил природи, і відчуття, що на ці сили можна впливати, породжує зазначену норму поведінки.

З другого боку, якщо навіть є можливість стабільного забезпечення їжею протягом тривалого часу, реальність така, що будь-яка жива істота неодмінно стикається зі смертю, яка розчиняє її у природі, і, незважаючи на це, постійно народжується нове життя.

Народженню і смерті дається певна інтерпретація, і таким чином норма поведінки, яка на цей час переконливо здатна підтримувати існування суспільства, стає загальноприйнятою для всіх його членів як така, що має більше сенсу. Чи не можна в цьому знайти витоки релігії? Інакше кажучи, можна уявити релігію, засновану на емоційній інтерпретації природи, та релігію, яка на її основі перейшла до логічної інтерпретації. Якщо, не вдаючись у деталі, за перший варіант прийняти віру в духів (анімізм) та віру в медіумів (шаманізм), то в другому варіанті можна вбачати монотеїзм, який пройшов стадію так званого політеїзму, засвідченого, наприклад, грецькими міфами. Якщо, виходячи з цього, спробувати зобразити загальний процес трансформації релігії, то вийде така схема: інтерпретація природи (емоційна) → міфи, легенди → усне передання → систематизація, уніфікація → запис → вторинна інтерпретація (логічна). Стрілка тут не означає неодмінний поступ, так само послідовність зліва направо не вказує на процес розвитку первісної релігії.

Лінійне мислення та циклічне мислення

Якщо міркувати таким чином, то відкривається новий погляд на порівняльний аналіз культур, що базується на інтерпретації природи й релігії. А саме, основою японської релігійності до сьогоднішнього дня залишається емоційна інтерпретація, що ґрунтується на примітивному погляді на природу, коріння якого сягає доби Дзьомон; і ця японська релігійна свідомість має риси, відмінні від вторинної інтерпретації, що була витворена шляхом логічної систематизації. Відтак, перш ніж подати короткий опис японської релігійної свідомості, окреслимо спрощено її протилежність – погляд на релігію, який базується на логічній інтерпретації. В останньому випадку можна виділити два типи мислення – лінійне та циклічне.

Лінійне мислення – це інтерпретація життя й смерті з чітким усвідомленням початку людського роду (першого моменту часу) та його кінця (останнього моменту); світогляд, спільний для іудаїзму, християнства та ісламу.

1. *Народження і смерть*. Адам і Єва, створені Богом, не є народженими істотами (бо вони не мають досвіду смерті), але після первородного гріха (усвідомлення іншої статі) їх було вигнано в земний світ (тобто вони народилися – початок часу), і вони стали істотами, які мають досвід смерті.

2. *Життя після смерті та спасіння*. Проте через покуту, яка полягає в тому, щоби жити в земному світі згідно зі Словом Божим (Святим Письмом), людині дається можливість після тимчасової смерті та останнього суду (кінцевий пункт) знову повернутися на небеса.

Циклічне мислення – це світогляд без чіткого усвідомлення початку й кінця часу; згідно з ним, створення, підтримка й руйнування світу божествами безкінечно повторюються. З цього розвинулося вчення про перевтілення душ.

1. *Народження і смерть*. Жива істота обтяжена кармою (необхідністю діяти), і вона вічно народжується і помирає у п’яти чи то шести світах (перевтілення).

2. *Життя після смерті та спасіння*. Під дією закону карми, який полягає в тому, що накопичена карма визначає, в якому світі відбудеться наступне народження, жива істота прикута до кола перевтілень. Проте вона може звільнитися від цих пут, якщо знатиме істину. Прагнення з’ясувати цю істину спричинило розвиток численних філософських шкіл, але якщо, не торкаючись деталей, говорити про світоглядні засади, то буддизм та індуїзм однакові (рис.1)

При порівнянні цих двох способів мислення із способом мислення японців може здатися, що він схожий на другий з них, і іноді саме цим пояснюють той факт, що японці сприйняли вчення про перевтілення. Проте ця поверхнева схожість виявляється оманливою. Згідно із вченням про перевтілення, і “цей” світ, і “той” (наступний) світ розглядаються однаково песимістично, і саме тому виникає прагнення звільнитися. На противагу цьому японці приймають потойбічний (або прийдешній) світ загалом оптимістично. Можливо, саме тому вони можуть спокійно запитувати, наприклад: “Чи хочеш ти і в наступному народженні бути тієї самої статі?” (подібні питання за лінійного способу мислення в принципі неможливі). Ми вважаємо, що такий оптимізм виник завдяки погляду на природу, що сформувався в добу Дзьомон [9] (рис. 2).

Один оберт спіральної структури вказує на один день (місяць, рік, життя), завершення одного дня (кінцевий пункт) стає початком наступного дня (початковим пунктом), вони повторюються, подібно до періодичної зміни кольорів (повторно народжуються), і щодо початку й кінця всього сущого взагалі немає чіткого уявлення.

Погляд на природу в добу Дзьомон

Свого часу був поширений погляд, згідно з яким основою японської культури є вирощування рису, але після того, як у сімдесяті роки було висунуто теорію культури широколистяних вічнозелених лісів, почали з різних позицій розглядати культуру доби Дзьомон, що існувала протягом восьми тисяч років до доби Яйой [10], коли розпочалося вирощування рису. Узагальнюючи результати численних досліджень, можна стверджувати, що природне довкілля того часу продукувало багаті харчові ресурси; культура лісів, гір і моря (острівна культура), яка склалася в таких умовах, постає як материнське лоно японської культури. Повна осілість, відсутність металів, а також відсутність прямих контактів із зовнішніми ворогами роблять цю неолітичну острівну культуру неповторною у світовій історії. На такому тлі сформувався світогляд, згідно з яким суспільство, яке мало багаті харчові ресурси, розглядалося як частина природи або рівне їй; цей світогляд плекали й успадковували протягом тривалого часу. На основі пристрасного спостереження за природою у прагненні стабільно забезпечувати себе їжею, одягом та матеріалами для житла, розвинувся погляд на природу, який ми назвали “дихотомією світла й темряви”. Спробуємо його коротко викласти.

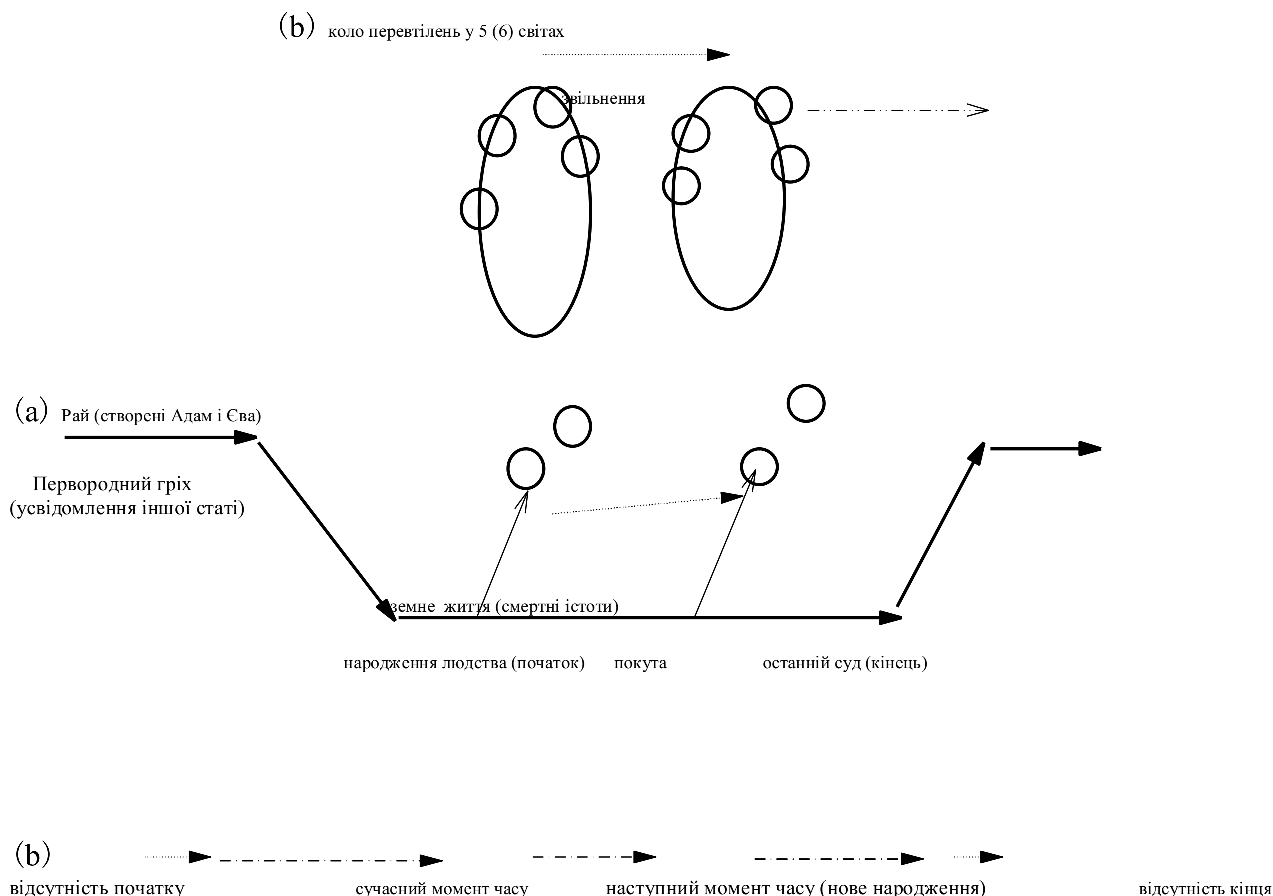


Рис. 1. Порівняння лінійного світогляду (a) та індійського песимістичного циклічного світогляду ( )

У японській мові є слова *моногото* або *дзібуцу* [11], які виражають усе суще; можна вважати, що вони охоплюють *моно* (річ або особа) – суще, яке можна побачити, осягнути розумом, та *кото* (факт або слово) – невидиме суще. Якщо це "видиме" і "невидиме" визначити за допомогою найдрібніших елементів природного оточення, то виявиться, що вони пов'язані з поняттями світла (дня) й темряви (ночі). Далі, якщо вважати, що після народження "видно" (світло), а після смерті "не видно" (темрява), то можна прийти до висновку, що народження дня – це світанок (світлішає), а його смерть – це захід сонця (темнішає). Якщо виходити з освітленості, то короткі проміжки часу, коли ніч (темрява) світлішає або день (світло) темнішає, відповідно *каватаре* ("він хто?") й *тасоґаре* ("хто ж він?") [12], можна зрозуміти саме як час, у який людину на великій відстані не можна впізнати. Коли день повторюється тридцять разів, то цикл із двома крайніми точками – повнею та молодиком –

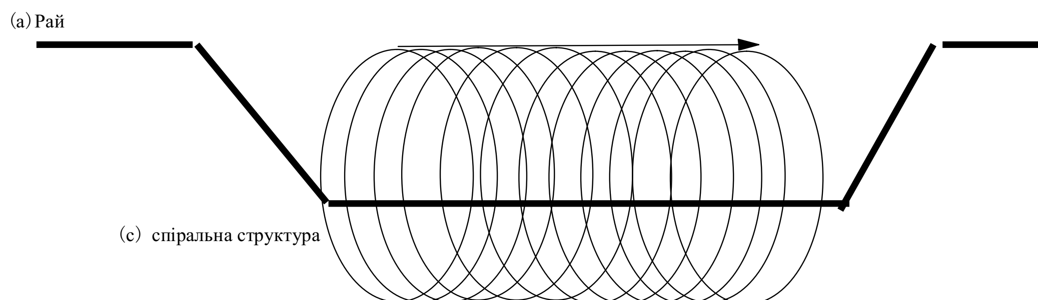


Рис. 2. Порівняння лінійного мислення (a) та японського оптимістичного циклічного мислення (c)

сприймається як народження й смерть місяця, а коли місяць повторюється дванадцять разів, то цикл із двома крайніми точками – літнім і зимовим сонцестояннями – можна пов'язати з народженням і смертю року. Врешті ми приходимо до погляду на природу, який ґрунтується на циклічному повторенні пір року – весни (народження), літа (зростання), осені (зрілість) і зими (смерть).

Звісно, такий погляд на природу притаманний не лише остров'янам – можна вважати, що він був спільним для всього людства. Але для людей, які існували завдяки багатим харчовим ресурсам, неможливо просто відмовитися від такого погляду; більше того, коли вони безпосередньо стикаються з іншим релігійним поглядом (поглядом на природу), то вони радше схильні асимілювати його відповідно до своєї релігії.

Якщо стисло класифікувати явища природи згідно з дихотомією світла й темряви, то отримаємо таку картину:

світло – бути видимим, *моно*, світло, день, повня, літо, пробудження, життя, "цей" світ, тіло;

темрява – бути незримим, *кото*, темрява, ніч, молодик, зима, сон, смерть, "той" світ, душа.

У такому разі, якою була "релігія", власне, інтерпретація життя й смерті, яка є основою норми поведінки людей, що поділяють погляд на природу, побудований на дихотомії світла й темряви?

Походження японської релігійної свідомості

Істоти (*моно* і *кото*), які існують у "цьому" світі, діють (живуть), мають значення, впливають на щось – і все це завдяки певній силі, яку вони містять у собі; якщо вона їх залишає, то вся їхня діяльність припиняється. Чи не з'явилась ця ідея у відповідь на спостереження за природою – за активністю вулканів (можливо, вона підказала технологію виробництва кераміки), за зеленим вбранням дерев навесні та червоним листям кленів восени в горах? Відтак, можна припустити, що це "щось", яке міститься в *моноґото* "цього" світу і спонукає їх до активної діяльності, власне, робить їхнє існування довершеним, японці сприйняли як *недосяжне для розуміння*, невидиме суще – душу (*тама*). Як означає слово "мертве тіло" [13], тіло, яке залишила душа, – це кістяк, отже, жити в "цьому" світі можливо лише тому, що в тілі є душа. Це поняття *тама* інколи порівнюють з поняттям *аніта* в анімізмі, але між ними є одна відмінність: якщо друге стосується лише живих істот, то перше – усіх *моноґото* нашого світу. Отже, можливо, що саме таким чином з'явилося слово *кототама* ("душа слова", "душа події"), яке вживається в "Манйосю" [14] й означає те, що міститься в *кото* (діях, словах) – невидимих сутностях, *досяжних для розуміння*.

У такому разі, куди ж іде душа, яка залишила тіло, де шукати її одвічне місце існування? Це – "той" світ як місце існування *недосяжного для розуміння*, незримого сущого – душі, протиставлений "цьому" світові, місцю існування *моноґото*. Чи не так виникло припущення, що "той" світ знаходиться по той бік лісів, гір або моря – у місці, яке не можна побачити, до якого неможливо наблизитися? Нарешті, "той" світ – це не останнє місце, куди потрапляють істоти, а вихідний пункт, з якого вони знову рухаються до "цього" світу. Така думка також була висновком зі спостережень за природою. Адже, як зазначалося вище, зміна пір року (одне життя), наприклад, зміна лісів і гір – свіжа зелень навесні, пишне листя влітку, червоне листя восени, опале листя взимку – не закінчується на цьому, а наступного року знову продовжується весняною зеленню. Можливо, за аналогією із цим з'явилася думка, що всяке суще "цього" світу (*моноґото*) також має друге народження. Ця ідея, як буде показано нижче, була сприйнята рисоробською культурою Яйой і сконцентрувалася у віруваннях, пов'язаних зі святилищами (*ясіро*) та священними гаями (*морі*), а пізніше, із появою міфів "Кодзікі" та "Ніхонґі" [15], які є переказами про предків панівних родів, сформувала, на перший погляд, зовсім іншу релігійну свідомість.

Слово *ясіро*, або *йорісіро* ("святилище"), можна витлумачити як "замінник житла" (те, що заміняє дім для божества-*камі*, коли воно відвідує людей) або як "місце, яке служить опорою для *камі*" (або яке *камі* відвідує, яким він оволодіває [16]). Власне, оскільки ліси й гори є одвічним житлом богів, то, як засвідчує в наші дні ритуал "заспокоєння землі" – *дзіцінсай* [17], у разі потреби будували тимчасове "житло" (насипали землю, встромляли гілки дерева тощо), куди запрошували завітати божество. Пізніше, під впливом буддизму, який приніс ідею храму як архітектурної споруди, японські святилища стали будівлями.

Викладене вище можна зобразити у вигляді схеми на стор. 68 (рис. 3).

Моноґото "цього" світу – речі, люди, дії, слова – існують як знаряддя, що активізуються душами (духами, божествами) з "того" світу, котрі в них перебувають. Після завершення процесу (шляху) життєвої діяльності (використання), життя кожної істоти закінчується; якщо в цьому процесі ніщо не стане на заваді, то душа благополучно повертається до "того" світу, а тіло через поховальний обряд розчиняється у природі. Такий процес проходив без перешкод, якщо людське життя (досвід) було ідеальним; чи не думали про таке життя, як про шлях до божеств-*камі*?

Проте не всі істоти "цього" світу проходять такий ідеальний шлях. Якщо виникає якась перешкода, то душа, змушена покинути тіло, залишає в "цьому" світі свій жаль або злість. Якщо таку душу не провести шанобливим ритуалом, то вона не піде на "той" світ, а стане істотою, яка мешкає на межі світів і скаржиться на обставини, тобто гнівним духом (*онрьо*, *юрей*). Слово *юґен* [18] складається з ієрогліфів, кожен з яких означає "чорний", але ієрогліф *ґен* вказує на "той" світ (синяво-чорний колір), а ієрогліф *ю*, на противагу попередньому, позначає густу темряву в короткий проміжок часу, коли відбувається перехід від чорноти (ночі) до білизни (ранку). Звичай поховань у зігнутому стані, поширений у добу Дзьомон, можливо, породжений страхом, що така блукаюча душа може вселитися в тіло, наче в порожню мушлю. Все це стосується людей, а як бути з речами?

Якщо якась річ у процесі використання спрацювалася, то душу, яка в ній перебувала, необхідно благополучно провести на "той" світ. Хіба не здійснюють обряди на

кшталт “панахиди голки” (*харікуйо*), засновані та цій ідеї? Якщо ж душа не дістається до “того” світу, то річ, яка повинна бути видимою, стає *моно-но ке* (примарою речі або ж духом речі), існування якого можна лише відчути. У випадку із твариною – це *бакемоно* (перевертень), який наводить страх на того, хто спричинив нещастя. Завдяки такому розумінню душі-*тама* можна пояснити, чому кажуть, що якщо під час прибирання зачепиш статуетку будди чи поминальну табличку, то з неї вийде дух, або що ремісник, виготовляючи річ, вкладає в неї душу тощо.

Що ж до ідеї *кототама* (душі слова або події), то, вірогідно, японці вірили, що слова – невидимі сутності, які, проте, можна збагнути – не просто звуки голосу; в них містяться душі-*тама*, недосяжні для розуміння, і саме вони активізують слово (*кото*). Тому просте “листя мовлення” (або “хвиля мовлення”) [19] спричиняє виражену ним подію (*кото*) [20].

Виявлення притаманної японцям релігійної свідомості

Тепер перейдемо до часів, коли в суспільство мисливців і рибалок, що сформувалося у природних умовах доби Дзьомон, почали прибувати люди з півострова [21], які займалися рільництвом. Вони селилися в місцевостях між горами та узбережжям, куди річки приносили чисту воду, і через відмінність у життєвому просторі у прибульців не виникало особливих конфліктів із місцевими мешканцями. Ці новоприбулі люди в VI – VIII ст. зміцнили систему влади, і оскільки в міфах “Кодзікі” та “Ніхонґі” (переказах про предків панівних родів), що набули завершеної форми в цей час, відчуваються анімістичні вірування, пов’язані з рільництвом, можна вважати, що ці прибульці в далекому минулому перейшли від скотарства до обробки землі. На ґрунті мисливського та рибальського господарства утворилося суспільство, політико-економічний устрій якого визначало рільництво, і разом з тим сформувалася релігійна свідомість, заснована на вірі в багатьох богів (багатьох духів). А саме: різні істоти [22] видимого (“цього”) світу в невидимому (“тому”) світі однакові як душі-*тама*, які своїм безперешкодним колобігом по двох світах підтримують порядок у нашому світі. Крім того, коли виникає потреба попросити про щось (“користь у цьому житті” – *ґендзе-ріяку*), то в “цьому” світі будують тимчасове житло (святилище), запрошують туди душу, і вона виконує прохання. Таким чином, селища, побудовані групами людей, охороняли душі, яким поклонялися у священному гаю (*тіндзю* [23]), а могутні роди поклонялися душам своїх предків як родовим божествам – *удзіґамі* і молилися їм за процвітання нащадків.

Поняття “шлях” як тло японської культури

Поняття “шлях” (=процес, досвід) як рух від народження до смерті має таке значення: люди, що мешкають у певному місці (у нашому світі), в ідеалі створюють гармонію; і якщо вивчати щось протягом життя (у процесі від народження до смерті), то цей процес охоплює місце проживання людини (або групу, до якої вона належить). Для японців “вчитися” означає досвід слідування, тобто наслідування (засвоєння й реалізацію) душевного стану (досвіду), якого раніше досягнув учитель; інакше кажучи, це спроба отримати

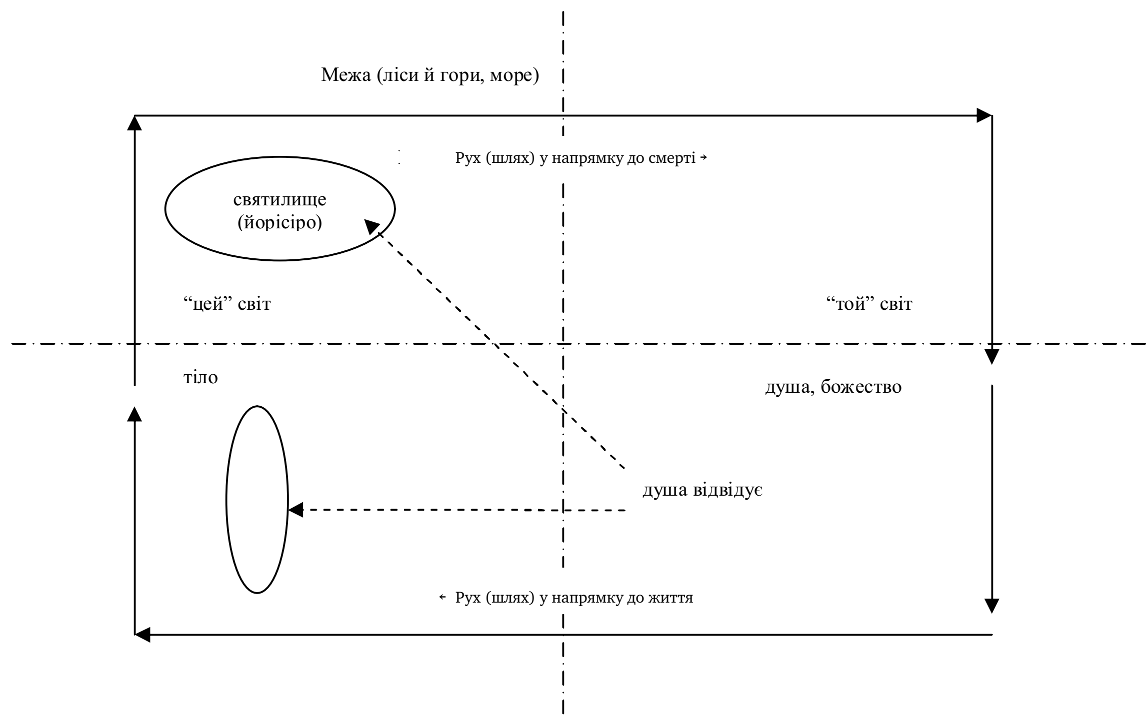


Рис. 3

досвід слідування від моменту входження (народження) у місце (у "цьому" світі), де був вказаний об'єкт навчання, аж до глибинного смислу цього об'єкта навчання (на "тому" світі). А саме: поняття, виражені словами типу "А + шлях (*до*)", мають значення "шлях (процес, досвід) до глибинного смислу або істинної сутності А"; це означає дійти на практиці разом з учителем, тобто майстром або духовним наставником, до глибинної суті того, що позначено першою половиною слова "*~до*" – хай це буде письмо, або чай, або гнучкість [24]. З погляду "світлого та темного", новачок, який ще зовсім не має досвіду, зветься *сірото* (дослівно "біла людина"), а той, хто вже набув певного досвіду, – *курото* ("чорна людина") [25].

Хоча зрідка й трапляється воскресіння (*йоміґаері* – дослівно "повернення з країни Йомі), можливо, з країни "Нічного бачення" [26]), але для живої людини практично неможливо отримати досвід перебування в потойбічному світі. Так само практично неможливо досягти глибинного смислу якогось мистецтва; навіть вчитель – лише попередник, разом з учнем вони є вічними шукачами істини. Важливий не результат (глибинний смисл), треба надавати значення процесу, досвіду. Учитель не теоретизує, не розповідає про набутий ним досвід, що має привести до розуміння глибинного смислу, – він радше керує учнем таким чином, щоби той відчув і засвоїв цей досвід через наслідування.

Спосіб засвоєння іноземної культури та сприйняття буддизму

Обсяг цієї статті не дозволяє розглянути детально ставлення японців до запозичень з іноземних культур, тому коротко торкнемося лише розуміння японцями буддизму. Не можна сказати, що японцям бракує цікавості, але й до елементів чужої культури ставлення не надто позитивне. Існує така тенденція: спочатку їх приймають (adoption), далі, якщо ними починають користуватися, пристосовують (adaptation) і, нарешті, асимілюють відповідно до власного характеру (assimilation). При цьому цікаво, що наступна стадія не обов'язково витісняє попередню – вони можуть співіснувати водночас, відповідно до розподілу функцій. Цьому, наприклад, відповідає ряд: *кандзі* (прийняття) [27], *катакана* [28] (пристосування), *хіраґана* [29] (асиміляція). Що ж до засвоєння буддизму, гадаємо, що його історичні зміни також відповідають зазначеному вище: буддизм доби Асука (593 – 710) прагнув теорії (прийняття); буддизм доби Нара (710 – 794) покладався на силу Будди, що виражалося, зокрема, у переписуванні сутр (пристосування); тантричний буддизм доби Хейан (794 – 1185 або 1192) тяжів до заклинань (асиміляція). Цей процес від пристосування до асиміляції на початку доби Хейан був пришвидшений насамперед політичними чинниками: через заборону будувати буддійські монастирі в містах їх довелося розташовувати в горах, де вони зустрічалися з *камі*. Унаслідок цього буддійські монастирі отримали додаткові назви гір, *камі* стали інтерпретуватися як будди (синкретизм), а буддизм став перетворюватися із "вчення" Будди на "шлях" Будди.

***

Японці часто не погоджуються, коли хтось каже, що їхня релігія – синто. І не тому, що слово "сінто" нагадує їм про "шлях до божеств-*камі*" у наведеному вище значенні, а, можливо, через те, що це часто викликає спогад про синто як сприйняту в процесі модернізації Японії "релігію". Саме тому автор визначає японську релігійну свідомість, яка до модернізації не потребувала пояснень, а сьогодні є не до кінця усвідомленим тлом *хацумоде* [30] та інших звичаїв, як "віру у святилища-*ясіро*" на відміну від синто як "релігії", що виникла в процесі модернізації. Між іншим, японською мовою група, яку люди утворюють природним чином, зветься *сякай* ("суспільство", дослівно "зібрання біля святилища"), а група, утворена з певною метою, – *кайся* ("фірма", досл. "святилище, де збираються"). Можливо, смисл цих слів пов'язаний з викладеним вище.

[1] Вівтар, присвячений божествам-камі. (*Тут і далі прим. перекладача.*)

[2] Табличка з ім'ям камі, яку ставлять на камідану.

[3] Білети з написаними на них віщуваннями долі.

[4] Божество-захисник подорожніх.

[5] Санскр. Кшітіґарбга. Бодгісаттва – заступник мандрівників і дітей.

[6] "Користь у цьому житті" (*ґендзе-ріяку*) – термін японського буддизму, що стосується дотримання аскези й релігійних ритуалів з метою зцілення від хвороб, побажання довгого життя, достатку тощо, а не просвітлення й досягнення нірвани.

[7] Японський національний вид спорту – фехтування на бамбукових мечах.

[8] У слові *сінто* ієрогліф "до" ("шлях") читається як "то".

[9] Дзьомон – неолітична культура стародавньої Японії (XIII тис. – III ст. до н.е.).

[10] Яйой – бронзово-залізний вік Японії (III ст. до н.е. – III ст. н.е.). Погляди автора статті на хронологію доби Дзьомон вочевидь відрізняються від загальноприйнятих.

[11] Обидва слова пишуться однаково, оскільки складаються з тих самих ієрогліфів.

[12] Автор статті виводить етимологію цих слів від виразів *каре ва даре* ("він хто?") та *даре дзо каре* ("хто ж він?") відповідно.

[13] У слові *боґай* (япон. "мертве тіло") другий ієрогліф, що означає "тіло", містить графему "кістка".

[14] "Манйосю" ("Збірка десяти тисяч листів") – антологія давньояпонської поезії, укладена в 759–794 рр.

[15] "Кодзікі" ("Записи про стародавні справи") та "Ніхонґі" – або "Ніхон сьокі" ("Аннали Японії") – стародавні хроніки, укладені у VIII ст. на основі давніших переказів; містять також давньояпонські міфи.

[16] Усі три вирази в японській мові є омонімічні.

[17] *Дзіцінсай* – обряд "заспокоєння землі", здійснюється перед початком будівництва.

[18] Один з естетичних принципів середньовічного японського мистецтва: вишуканість, прихованість,

недомовленість.

[19] “Слово” (*котоба, кото-но ха*) – дослівно “листя мовлення”; “листя” і “хвиля” звучать японською мовою однаково (*ха*).

[20] “Слово” і “подія” (“дія”) звучать японською однаково – *кото*, але пишуться різними ієрогліфами.

[21] Очевидно, йдеться про Корейський півострів.

[22] Дослівно “сущі” (*сондзай*): йдеться не лише про живі істоти, а й про речі.

[23] *Тіндзю* (дослівно “заспокоєння та захист”) – локальне божество-заступник у синто або його святилище.

[24] Каліграфія (*сьодо*) – дослівно “шлях письма”, чайна церемонія (*садо*) – “шлях чаю”, *дзюдо* – “шлях гнучкості”.

[25] Виходячи і з семантики ієрогліфів, *сірото* можна також витлумачити як “проста людина”, а *курото* – як “потаємна людина”.

[26] Країна Йомі в японській міфології – країна мертвих. Її назва зазвичай записується ієрогліфами, що означають “Жовті джерела” (це написання запозичене з Китаю). Автор статті пропонує етимологію назви “Йомі” від *йо* – “ніч” та мі(*ру*) – “бачити”.

[27] *Кандзі* – ієрогліфи, дослівно “китайські знаки”. Японці запозичили китайські ієрогліфи практично без змін.

28 *Катакана* – японська складова азбука, утворена з елементів ієрогліфів; нині використовується переважно для запису іншомовних власних назв та слів, запозичених з європейських мов.

[29] *Хіраґана* – японська складова азбука, утворена зі спрощених скорописних ієрогліфів; використовується переважно для запису службових слів і афіксів. У сучасному японському тексті кандзі (ієрогліфи), *катакана* й *хіраґана* використовуються разом.

[30] Новорічні відвідини святилища синто.

Переклад з японської Сергія Капранова

Фестиваль пересувних святилищ

Тосіо Фукухара

Fukuhara Toshio. Festival of Floats in Japan
The rituals of invitation of deities to the earth, which were accompanied with meals on their honour, are examined in the article. Superstitions, after which, coming to the earth, the deity was implanted in the material object, types and appearance of movable temples (yatai, dasi) and scenarios of celebration are described.

福原敏男　神の乗物：山車・神輿について

神を招く儀礼である「祭り」の意味について言及し、神を移動可能な乗物（山車・、神輿）に乗せて行う儀礼を分析ながら、その特徴について考察する。

Як і в багатьох інших країнах, в Японії також існує чимало свят: родинних, сільських, регіональних, державних, які мають загальну назву «мацурі». Слово «мацурі» походить від дієслова мацумоу, що в перекладі з давньої японської мови означає «служити» або «коритися» і вживається для позначення низки подій, починаючи від місцевих варіацій святкування традиційного «Бону» та новорічних святкувань і закінчуючи сучасними нововведеннями. Цим терміном називаються насамперед ритуали запрошення божеств або викликання надприродних явищ, які супроводжуються обрядовим частуванням та розвагами. Учасниками та організаторами свята традиційно були лише члени сільської громади. Обряди відбувалися таємно вночі, без сторонніх осіб.

Слово *festival* (анг.) або *fiesta* (іспан.) походить із *festa* (лат.), що означає подію релігійного характеру з їжею та напоями (тобто незвичайну, спеціальну подію), у центрі якої – розваги. Свято складається з двох протилежних за змістом частин: посту та бенкетування, періоду стриманості та часу розваг. Бенкет (*наораї*) проводиться як для богів, так і для людей, і йде за періодом стримання. Період посту (стримання) на підготовчій стадії свята – це його «негативний аспект», що передбачає відмову особи від певних задоволень. У деяких випадках обряд без дотримання посту не вважається звершеним.

Оскільки в новітні часи японське суспільство стало більш світським, обряди стримування та заборон були спрощені, тоді як обрядам святкування та бенкетування навпаки надавали більшого значення. Ця тенденція до розширення «позитивного» аспекту свята найчастіше спостерігається на великих міських фестивалях та обрядах, в яких тепер можуть брати участь і сторонні, зокрема велика кількість туристів.

Для здійснення обряду запрошення божеств люди готують сцену та *йорісіро* – ритуальний поміст (пересувне святилище), на який спускається божество. Основна ідея ритуалу полягає в тому, що невидиме божество на деякий час вселяється в матеріальний об`єкт, щось реальне та видиме, як, наприклад, шматок дерева. Матеріальні об`єкти, в які вселяються божества, можна розділити на такі категорії:

1. Об`єкти природи: гори, дерева, каміння, тварини.
2. Об`єкти, створені людиною:

2.1. Об`єкти з природного матеріалу: *ґохей* (ціпок зі смужками паперу, що використовується в обряді очищення), *хатадзірусі* (прапор), *бочу* (колона), *мікосі* (пересувне святилище), *ятай, дасі* (терміни на позначення інших пересувних святилищ – орнаментованих помостів на рухомій платформі), ляльки, маски.

2.2. Речі домашнього вжитку: мітла, товкач, жорно, дерев’яний молоток, сільськогосподарські інструменти.

Божество може матеріалізуватися і в людській подобі – в особі шамана.

У багатьох міських святах обрядові помости (пересувні святилища), прикрашені орнаментами, називаються *ятай, дасі, хікіяма, дандзірі, хоко*. Зареєстровано близько 1300 назв, проте немає жодного загального терміна, який би міг охопити все різноманіття цих об’єктів. Більше двадцяти свят, на яких використовуються пересувні святилища, віднесені японським урядом до безцінних культурних надбань нації.

Вважалося, що боги мешкають в ятаї протягом свята. Свого часу фольклорист Орікуті Сінобу висловив припущення, що ятай – це тимчасове вмістилище божества, ґрунтуючись на тому, що прикраса на верхівці хоко на святі Гіон називається дасі (означає «назовні») і служить знаком сходження божества.

Дасі на святі Гіон у м. Кіото має чотири колеса та декоровану верхівку, яку приєднано до стовпа. Загалом воно становить 25 м заввишки та 12 т вагою, і здається досить

масивним. Таке святилище відоме і в інших святах та обрядах, наприклад, у нічному святі Тітібу. У сучасну епоху регіональний термін дасі, що використовувався в токійському районі, почав вживатися як загальний термін, але в народній термінології все ще зберігає регіональну прив'язку, тому в статті використовується термін ятай. Він вживається у тому значенні, яке він має у святі Тітібу, в якому беруть участь чотири ятаї та два *касахоко*; на святі Гіон у Кіото присутні 32 хоко трьох видів: яма, хоко, касахоко. Однак є й свята, в яких використовується лише одне святилище. Уперше хоко з`являється на кіотському святі Гіон у XIV ст. Форма хоко рідко трапляється в Японії, але її можна побачити в таких азіатських країнах, як Індія чи Непал. Ятаї також зустрічаються в Непалі. Питання про те, розвивалася форма хоко незалежно чи зазнала інших азійських впливів, може бути темою окремих досліджень.

Після війни Онін (1467–1477) у Кіото декілька феодалів (даймьо) збудували на своїх землях міста за моделлю м. Кіото, що називалися «малими Кіото». Вони також запросили членів общини Гіон із Кіото та почали організовувати фестивалі Гіона на місцях, що привело до поширення різноманітних видів хоко в регіональних середньовічних фестивалях Гіон. Проте існує суттєва відмінність між формою середньовічного хоко і формою сучасного ятая, що також склалася історично. Майже всі ятаї, які ми бачимо сьогодні, розвинулися протягом ранньої сучасної ери. У період Едо (тривав від 1603 до 1868 року) у м. Тітібу, що було центром шовкової торгівлі, існував шовковий ярмарок Кіну но Такаматі. Купці, що розбагатіли на торгівлі шовком, жертвували на спорудження ятаїв, кожен з яких вражав розкішшю оздоблення. Ремісники конкурували один з одним, удосконалюючись у вмінні декоративної різьби по дереву, в роботі з металом та лаком, щоб створити неперевершені прикраси для пересувних святилищ. Змагання за виготовлення найкращого пересувного святилища в багатьох місцевосцях Японії тривали від початку XVIII до кінця XIX ст.

На сучасних міських фестивалях *Мікосі* розігруються сцени подорожі божества через вівтар і *отабісьо* (тимчасове місце, де божество зупиняється) до місця перебування пересувного святилища. У період Едо в Японії нараховувалося більше 300 міст-фортець. У фортецях проводився парад із *мікосі тогійо* (поміст для приношень до вівтаря чи храму), або з *ятаї* (поміст для приношень від городян та місцевого феодала). Отабісьо встановлювався поблизу замку, і феодал, коли він був на місці, в провінції, спостерігав процес його встановлення. Та зазвичай йому доводилося перебувати безвиїзно в столиці Едо. Установлення мікосі тогійо зазвичай описують як головний обряд фестивалю, а виготовлення ятаїв – як додатковий. У мікосі тогійо більше зберігся релігійний характер події; його сценарій однаковий по всій території країни, тоді як традиції спорудження ятаїв особливі в кожному регіоні, що обумовлено особливостями історичного розвитку.

Раніше для проведення міських свят для задобрення богів на початку літа будували ятаї. Пізніше їх почали споруджувати щороку, все більше вдосконалюючись в оздобленні. Із ростом рівня заможності городян та розвитком технологій ятай став своєрідним об'єктом, на якому майстри вправлялися в майстерності, що привело до зміни його форми, яка раніше була фіксованою.

Ритуал спорудження ятая супроводжувався інструментальною та вокальною музикою, зокрема грою на музичному інструменті *хаясі*. Дослідник Уекі Йосінобу аналізував хаясі та класифікував їх.

У кожному ритуалі ятай має своє символічне значення. У нічному святі Тітібу (3 грудня) чотири пересувні святилища-ятаї символізують жінку, а два касахоко – інший різновид ритуального помосту – чоловіка. За місцевою легендою, що була записана сорок років тому, щойно ці шість святилищ прибувають в отабісьо – тимчасове місце перебування божеств, чоловіче божество з гори Буко спускається на касахоко, а потім зустрічається з богинею Мійокен, яка сходить на ятаї. Отже, змістом обряду є річне побачення чоловічих та жіночих божеств.

Переклад з японської Хіросі Катаоки

Каґура

Наґамацу Ацусі

Nagamatsu Atsushi. Kagura

The history of origin of Japanese *kagura* (from Japanese «music of deities»), folk theatrical art which is based on the recreation of the content of the old Japanese myths about the deity's coming to the earth is covered in the article. The typology of folk kagura is offered and its varieties are analyzed: *miko-kagura, torimono-kagura, yudate-kagura, shishi-kagura*. Stage actions, incorporated under the name of kagura, in particular of Kyushu Island, Miyadzaki are described.

永松　敦 神楽

神楽は日本神話に基づいたものであり、日本の精神文化に深く関係している。その発生の過程を考察。九州に古くから伝わる神楽の分類と分析を試みる。

1. Походження каґури

В Японії існує давня традиція народних сценічних мистецтв, які називаються *каґура*. Ієрогліфи, з яких складається це слово, значать «музика божеств-*камі*», проте етимологія цього слова інша: воно походить від *камікура*, що означає «місце, де збираються *камі*», тобто місце, куди сходить божество, і яке стає його житлом. *Камікура* означає «місце, де перебувають *камі*».

Найдавніша згадка про каґуру в джерелах – це опис танцю шаманки-*міко* в міфі про «кам'яну небесну печеру», із хронік «Кодзікі» та «Ніхон сьокі», укладених у VIII ст. Богиня Сонця Аматерасу Оомікамі не змогла витримати бешкетів свого молодшого брата – Сусаноо-но Мікото, і сховалася в печеру. Через це, навіть коли півні заспівали, світанок не настав, й усі камі зібралися на нараду. Тоді богиня Аме-но Удзуме, роздягнувшись догола й перекинувши діжку, залізла на неї, взяла в руки гілки сази – низькорослого бамбука, – пов'язала на голову лозу й почала танцювати.

Так в Японії з'явився танець *міко-каґура*. Саза і лоза, які чіпляли на тіло танцівниці, мали привабити *камі*, щоб він зійшов на землю. Діжку перевертали, щоби замкнути в неї душу божества; танцівниця, наступаючи ногами на діжку, змушувала цю душу подобрішати, а також додавала їй життєвих сил. Сила богині Сонця Аматерасу Оомікамі підупала, і тому, хоча й ранок настав, сонячні промені не з'явилися. У такій ситуації вважали, що Сонцю забракло сил. І тому Аме-но Удзуме, щоби відродити силу Сонця, виконувала магічний обряд *тамафурі* [1].

Можна сказати, що японську *каґуру* віддавна виконували жінки-шаманки, що звалися *міко* [2].

У IX ст. (доба Хейан [3]) танці *каґура* почали влаштовувати при імператорському дворі. У 1002 році виник палацовий танець *Найсідокоро-но мікаґура*. Головним у ньому було те, що в садочку перед Найсідокоро [4] розпалювали вогнище – *нівабі* – та співали пісню під акомпанемент флейт *фуе* і *хіцірікі* та цитри *кото* [5]. Але спочатку відбувався ритуал відкриття, який проводив *ніндзьо* – особа, що керувала проведенням каґури; потім співали пісню «Торімоно». Наприкінці *ніндзьо*, тримаючи гілки *сакакі* [6], танцював навколо вогнища.

Торімоно – це знаряддя, які тримають у руках, коли виконують каґуру: гілки *сакакі*, *ґохей* [7], луки тощо. Їх використовують, щоби спонукати божество-камі зійти на землю, або прогнати злих духів. У цей час виконавці каґури ще не використовують маски.

2. Поширення «сільської каґури» (сато-каґура)

На противагу палацовій каґурі, народна каґура зветься *сато-каґура*. Ритуальні вистави з цією назвою стали загальнонаціональною традицією. Сьогодні народна каґура поділяється на такі чотири види:

(1) Міко-каґура («шаманська каґура»);
(2) Торімоно-каґура («каґура з торімоно»);
(3) Юдате-каґура («каґура з киплячою водою»);
(4) Сісікаґура («лев'яча каґура»).

(1) Міко-каґура

Такі вистави поширені в районі Кінкі (де містяться Кіото, Нара та Осака). Це жіночі танці з віялами, гілками сази та дзвіночками. Їх виконують для ритуального очищення та приваблення камі. Інколи до цих вистав включають і обряд *юдате*, віднесений до третьої групи. *Юдате* полягає в тому, що *міко* занурює гілки бамбука в казан з киплячою водою, а потім, махаючи гілками, розбризкує її довкола з метою очищення від скверни та вигнання злих духів. Цей ритуал виконують не тільки жінки. Інколи їх заміщають священнослужителі чоловічої статі. Старовинні танці *міко* збереглися також і в

інших місцевостях: на островах Цусіма в префектурі [8] Наґасакі (танець *мьобумай*), на віддалених островах преф. Каґосіма (танець *найсімай*).

В «Історії Японії» Луїша Фроїша [9] є опис обряду, який бачив Альмейда [10] 1565 року (у восьмому році Ейроку [11]) у святилищі Касуґа-тайся в м. Нара, у Вакамія-хайдені [12]: *міко*, яка його виконувала, під час танцю увійшла в стан *каміґакарі* та вигукувала віщування-*такусен*. *Каміґакарі* – це стан трансу, в якому камі оволодіває тілом людини. *Такусен* – це слова божества, які медіум у трансі передає іншим людям.

(2) Торімоно-каґура

Це вистави, що складаються з танцю з *торімоно*, який виконують без масок, щоби привабити камі, та танців у масках, в яких фігурують божества, злі духи, демони-*оні* [13] тощо.

Оскільки типовий зразок *торімоно-каґури* виконують у святилищі Сада-тайся у преф. Сімане (стародавня провінція Ідзумо), деякі дослідники відносять цей різновид каґури до «каґури, що походить із Ідзумо» (*Ідзумо-кей каґура*). На святі Сада-тайся, яке зветься Ґодзаґае-мацурі («Свято зміни місця [божества]»), виконується *торімоно-каґура* без масок, яка складається з семи частин: *кеммай* (танець із мечами), *санґу* (танець із гілками *сакакі* та віялами), *ґодза* (танець із троном божества), *кандзьо* (танець із метою привабити богів-*камі*), *яотоме* (танець восьми дівчат-*міко*) і *таґуса* (танець із гілками *сакакі*); крім того, виконується вистава *сінно* (сакрального театру Но в масках), що розповідає про історію святилища. Каґура, яка включає танці *торімоно* без масок та танець у масках, поширена в усій країні.

Серед танців у масках велике значення надається двом міфологічним сюжетам – «відкриття небесної печери» (згаданий у вступній частині міф про Аматерасу Оомікамі) та «знищення змія Ороці» (міф про те, як Сусаноо-но Мікото, молодший брат Аматерасу Оомікамі, переміг змія Ороці); їх інколи називають *івато-каґура* та *дзіндай-каґура*. *Івато* означає «двері у скелі» [14], а *дзіндай* – «доба богів» (міфічна доба, коли Японією володіли божества-*камі* – до того, як нею заволоділи люди).

Каґура, типологічно подібна до Ідзумо, існує і в інших місцях. У районі Цюґоку це *араґамі-каґура* та *оомото-каґура*; на о. Сікоку – *хонкава-каґура, цунояма-каґура, ікеґава-каґура*; на о. Кюсю – *такаціхо-каґура, сііба-каґура, мера-каґура, кума-каґура* тощо. У районах Канто та Цюбу передається з покоління до покоління *дайдай-каґура*. У давнину витрати на виставу каґури, яку розглядали як жертвопринесення божествам-*камі*, поділялися на три розряди – *дайдай* (дуже великі), *дай* (великі) та *сьо* (маленькі); звідси й назва – «*дайдай-каґура*».

(3) Юдате-каґура

Юдате, як було пояснено щодо *міко-каґури*, – це магічний обряд очищення від скверни через розбризкування киплячої води з казана, який встановлюють там, де проводиться відповідне свято. Він відноситься до різновидів *каґури*. Відома *юдате-каґура*, яку виконують дівчата-*міко* з родин *онсі* (священнослужителів низького рангу) у святилищі Ісе-дзінґу, що в преф. Міе. Тому *юдате-каґуру* інколи відносять до різновиду «каґури, що походить з Ісе» (*Ісе-кей каґура*).

Подібні традиції існують у декількох місцях. У м. Йокоте (колишня назва Ооморі) у преф. Акіта на горі Хороха-яма виконують *імоцукі-каґуру* (тобто каґуру листопада-місяця) [15], в якій головне місце відведено обряду *юдате* і танцю очищення гарячою водою, але розважальних елементів сценічного характеру в ній небагато. У гірських районах преф. Аїті, Наґано та Сідзуока на свята Хана-мацурі, Імоцукі-мацурі, Тоояма-мацурі, Фую-мацурі тощо танцюють, одягнувши маски старця (*окіна*), гірського бога, демона-*оні*, блазня тощо. На просторі від преф. Ямаґуці до району Будзен у преф. Фукуока обряд *юдате* можна побачити в багатьох місцях, а в преф. Наґасакі на віддаленому о. Ікі *юдате* виконують у складі вистави *ікі-каґури*.

(4) Сісі-каґура

Це обряд, під час якого магічною силою голови лева виганяють злих духів, моляться про захист від пожеж, усяких інших лих та про довголіття. У більшості випадків у танці беруть участь двоє акторів у масках левів, але подекуди – лише один.

Поширений у районі Тохоку, особливо у преф. Івате, танець *ґонґенмай* – каґура гірських аскетів-*ямабусі* – виконується і в наш час у січні. Ґонґенмай – це танець левів, який виконують по черзі біля кожної хати в селищі як посвяту божествам. Коли обхід селища закінчено, в одній із хат проводиться *ямабуси-каґура*. У цьому випадку голова-маска лева, яку називають *Ґонґен-сама*, розглядається як *сінтай* [16], і стає об'єктом поклоніння; у хаті споруджують сцену для каґури, по обидва боки якої запалюють свічки.

У м. Фукуока на Новий рік виконують каґуру на сюжет, в якому мисливець стріляє в лева з рушниці; в Оокавауці, що в селі Сііба преф. Міядзакі, виконують комічну виставу на сюжет про полювання, в якому беруть участь двоє мисливців, кабан і олень. Мисливців зображують актори в клоунських масках. Ця вистава називається «танець кабана». Це результат помилкового тлумачення назви «*сісімай*» [17]. Подібних вистав багато в гірських районах о. Кюсю.

3. Каґура о. Кюсю

(Преф. Фукуока)

На о. Кюсю існують багаті традиції каґури. У північній частині преф. Фукуока – районі Цікудзен – поширена *сінсьоку-каґура* (каґура, яку виконують священнослужителі синто); на півдні, в районі Цікуґо, поширений «танець левів», а на сході префектури, в районі Будзен, поширена *торімоно-каґура*, виконують також *юдате*.

(Преф. Саґа)

Хоча вважають, що в преф. Саґа немає каґури, але із зображень на дверях святилища Йоґа-дзіндзя в м. Саґа ми дізнаємося, що в добу Едо там виконували танець *мьобумай* – різновид танцю *міко*.

(Преф. Наґасакі)

У преф. Наґасакі священнослужителі синто виконують *хірадо-каґуру* в м. Хірадо та *ікі-каґуру* на о. Ікі. На островах Ґото виконують також каґуру в масках демонів-*оні*.

(Преф. Оїта)

У преф. Оїта передається з покоління до покоління багато видів каґури: *кусу-каґура*, *онтаке-каґура* тощо. У багатьох випадках каґуру виконують у масках демонів; особливо цікава з цього погляду *кусу-каґура*, в якій беруть участь дванадцять демонів, тут можна побачити видовище, коли ці демони ходять серед глядачів і виконують обряд, спрямований на відвернення лиха.

(Преф. Кумамото)

У преф. Кумамото побутує каґура, яку виконують священнослужителі синто. Її центр – у святилищі Аоїасо-дзіндзя; упродовж двох місяців танцівники обходять кожне святилище на доволі великій території в районі повіту Кума й виконують каґуру. Її програма та характерні особливості дуже відрізняються від інших подібних дійств: наприклад, до неї входять рідкісні танці «Мунаката» та «Велике й мале», виконавці носять головні убори з прикріпленим до них кінським волоссям, яке приховує обличчя, одяг прикрашений величезними гербами тощо. Вірогідно, що це дуже архаїчна вистава.

У звичайні роки каґуру виконують у храмових приміщеннях, але в 2006 році, з нагоди 1200-річчя заснування святилища Аоїасо-дзіндзя, її виконували просто неба на території святилища. Для цього влаштовували велике свято Сіме.

Існує ритуальне знаряддя, яке зветься *дайхо-но сіме* («*сіме* [18] великої коштовності»). Якщо звернутися до історичних джерел, то в «Уваї-сатокане-ніккі» – щоденнику володаря замку Міядзакі, який був васалом клану Сімадзу [19] в добу Сенґоку [20], – згадано, як у роки Тенсьо [21] було встановлено «велику коштовність» на гірському пасмі Кірісіма, що височить на межі сучасних префектур Міядзакі та Каґосіма. Обряд цей було проведено з молитвою за одужання тогочасного голови клану – Сімадзу Йосіхіси. В історичних документах трапляються повідомлення щодо проведення подібних обрядів пізніше, у новий час [22], у князівствах на півдні Кюсю – Садовара, Хітойосі тощо.

«С*іме* великої коштовності» – це жердина, яку встановлюють, згідно з ученням *сюґендо* (синкретичної релігії, яка сформувалася з суміші різних вірувань – японських культів гір, китайського даосизму, буддизму тощо), з метою зцілення від хвороби, донесення прохання до *камі* та будд, або на знак здійснення такого прохання. У преф. Міядзакі *сііба-каґуру* виконували під час війни, коли багато людей встановлювали *сіме* з проханням про щасливе повернення солдатів із фронту.

(Преф. Міядзакі)

У преф. Міядзакі передають з покоління до покоління багато видів каґури.

Такаціхо-каґура з містечка Такаціхо, відомого як «міфічне село», та *сііба-каґура* з гірських селищ традиційно виконуються приблизно у двадцяти місцевостях. Обидва обряди відбуваються з листопада по грудень (а *такаціхо-каґура* – по лютий). Виконавці зупиняються на нічліг у приватному будинку й танцюють усю ніч, виконуючи з вечора до наступного ранку тридцять різних танців; тому цей обряд називають «нічна каґура». Місцевим жителям він знайомий під назвою «свято Зими» (Фую-мацурі) або «свято Року» (Тосі-мацурі).

Від селища Нісімера до м. Сайто виконують *мера-каґуру*, причому сцена для неї розміщена не всередині дому, а на подвір'ї святилища. Від цих місць на південь аж до преф. Каґосіма каґуру виконують просто неба. На північ від містечка Такаціхо – у префектурах Фукуока, Оїта та Наґасакі – каґуру виконують у приміщеннях святилищ синто, зазвичай у залах для поклоніння.

Мера-каґура прославляє божество на ім'я Сюкудзін-Самбокодзін, яке проголошується найвищим божеством. Воно фігурує в танці в масках, а глядачі (прочани) поклоняються йому та кидають *охінері* (монети, загорнуті в білий папір), намагаючись влучити в «небесну корону» [23] на голові танцівника, який очолює процесію. Серед варіантів *мера-каґури* особливо вишуканим є той, що зберігся в Сіромі, що поблизу м. Сайто.

У підніжжі гір Кірісіма на півдні преф. Міядзакі каґуру називають *каммай* – «божественний танець». У Хараїґаві, що в містечку Такахару [24], можна побачити мужній танець, що зветься *дзюнінін-цуруґі-май* («танець дванадцяти людей з мечами»), який виконують дванадцять танцівників зі справжніми мечами.

У преф. Каґосіма, у м. Сацума-Сендай, на Новий рік, 31 грудня, виконують танець *ірікі-каммай* («танець приходу божества»). У Каґосімі традиція каґури стикається з багатьма труднощами, – зокрема, бракує людей, які б її продовжили.

4. Мисливська каґура: випадок преф. Міядзакі

У каґурі гірських районів Кюсю чимало мисливських елементів, які рідко трапляються в цьому мистецтві в інших частинах Японії.

Наприклад, *сіромі-каґура*. Перед її виконанням, що відбувається 14–15 грудня, місцеві мисливці полюють на кабанів і підносять здобич святилищу. Перед *сіме*, яке встановлюється на сцені, виставляють відрізані голови кабана. Буває, що на підставках для здійснення жертвопринесень викладають в ряд до п'ятнадцяти голів.

Далі, в першій частині програми, яка зветься «Сісітоґірі», актори, що зображують мисливців, у масках діда й баби, з луками і стрілами в руках розігрують комічну сцену пошуків кабана. Кабана зображує в'язка хмизу, покладена на кухонну дошку. Мисливці підстрілюють «кабана» та відносять його на кухню святилища, вішають над пічкою і виконують ритуал жертвопринесення богу вогню.

У *сііба-каґурі* першим номером програми є обряд *ітаокосі*. Він полягає в тому, що на кухонну дошку кладуть м'ясо кабана або оленя (пізніше його стали замінювати соєвим сиром – тофу), ріжуть, співаючи пісень, і на початку каґури офірують божествам. У районі с. Омае *сііба-каґура* включає такий ритуал жертвоприне-

сення: цілу тушу кабана розрізають на сім частин, смажать їх на рожні на вогнищі та з'їдають.

Також під час *сіїба-каґури* ще й тепер можна побачити, як у день свята приносять у жертву оленя чи кабана й підвішують до стелі над сценою для танців.

У районі Сіїба-Нісімера [25] *каґура* насичена елементами, які можна розглядати як мисливську обрядовість.

5. Каґура в місті Міядзакі

Місто Міядзакі [26] – це ареал, де побутує багато різновидів весняної каґури. Ці обряди проводяться в березні та квітні, переважно в суботу та неділю, а також у дні весняного рівнодення. Ознайомимося в загальних рисах із тими, які автор статті бачив особисто.

(1) Ікіме-каґура

Проводиться в суботу, найближчу до 15 березня. Починається близько третьої години дня, а закінчується опівдні наступного дня. За цей час виконують програму приблизно з тридцяти танців. Місце виконання – *каґураден* (зал для каґури) святилища Ікіме-дзіндзя. Раніше ці обряди проводили в саду біля святилища, де була побудована спеціальна сцена, але, оскільки це сезон дощів, а також тому, що каґуру стали виконувати кілька разів на рік, у тому числі на Новий рік та на велике свято – 15 січня за старим календарем [27], виникла потреба в будівлі. На сцені для каґури обов'язково встановлюють *сіме*. Під час виконання каґури на півдні о. Кюсю встановлюють *«сіме* великої коштовності» – бамбукову жердину заввишки 5 м, до верхнього кінця якої прикріплено кілька паперових смужок (*ґохей*). У випадку Ікіме, оскільки обряди проводяться у приміщенні, встановлюють три жердини заввишки 1 м кожна. У жертву приносять курку, яку кладуть напівмертвою на підставку для жертвоприношень; інколи курка змахує крилами й лякає людей. Цю курку близько восьмої години вечора смажать на вогнищі, а потім цією стравою пригощають глядачів. Під час виконання каґури в Міядзакі завжди розкидають велику кількість рисових коржиків *моці* – це називають «розкидання пожертви». В Ікіме також цей ритуал виконують три-чотири рази. Для цього до самого свята всі мешканці в околицях святилища спільними зусиллями товчуть *моці* [28].

Кісінмай

Однією з особливостей каґури в м. Міядзакі є виконання на початку танцю *мікімай* [29]. Цей танець виконує *ґудзі* – головний священик святилища. Перед початком каґури божествам підносять саке, а *ґудзі* танцює сольний танець, тримаючи у правій руці дзвіночок, а в лівій – гілку дуба Зибольда [30]. До гілки прикріплені смужки *ґохей* п'яти кольорів. Судячи з рухів танцівника, які символізують очищення чотирьох сторін світу, а також із предметів, які він тримає в руках (*торімоно*), цей танець є аналогом танцю *ніндзьо* в палацовій каґурі. В останньому випадку, щоправда, ніндзьо тримав у руці *сакакі*, а в Міядзакі її заміняє дуб Зибольда, проте причина може полягати в тому, що це місто розміщене в зоні широколистяних вічнозелених лісів.

Танець під назвою *мікімай* входить також до складу каґури *сано-каммай* із містечка Такахару преф. Міядзакі та *кума-каґури* зі святилища Аоїасо-дзіндзя, що в м. Хітойосі преф. Кумамото. Проте в обох згаданих випадках цей танець виконується не на початку вистави, а в середині її. У випадку *сано* – це жвавий танець, в якому двоє танцівників із пляшки об'ємом у п'ять *ґо* [31] п'ють *сьоцю* [32], гучно ковтаючи, обертаючись на чотири сторони світу, і до кінця танцю випивають його. У випадку *кума-каґури* цей танець виконують чоловік і дівчина-*міко*, яка тримає в руках підставку для жертвопринесень із пляшкою саке; після танцю освяченим напоєм частують прочан.

Танець *кісінмай* у наш час виконують п'ятеро дітей у віці учнів початкової школи [33], але раніше це був сольний танець. У тому, що спочатку на сцені виконується *кісінмай*, полягає одна з особливостей каґури м. Міядзакі. Наприклад, у каґурі святилища Нодзіма-дзіндзя в Уціумі [34] спочатку виконується вистава під назвою «Ірен-кісін», під час якої раптом на сцені з'являється *кісін* [35], що викликає здивування глядачів. Каґура зазвичай включає декілька танців *торімоно-май* зі смужками *ґохей*, гілками *сакакі* тощо, а потім – танці в масках. Причина полягає в тому, що палацова каґура доби Хейан складалася з танців *торімоно-май*, а танці в масках, як це не дивно, – відносно новий елемент: вони з'явилися під впливом сценічних мистецтв на кшталт *саруґаку-но* в період від доби Сенґоку до нового часу. Власне, каґура як формальний ритуал – це танці *торімоно-май* без масок, а танці в масках як сценічне мистецтво мають яскраво виражений характер розваги після завершення *торімоно-май*. У сучасному Міядзакі може скластися цілком протилежне враження, проте з історії каґури зрозуміло, що в будь-якому разі *торімоно-май*, як сакральний ритуал, і є формальна каґура. Типовий приклад – танець у *сіїба-каґурі*, що зветься *«сікі-сан-бан»* і виконується з паперовими смужками-*ґохей*, віялом і мечем. Назва *«сікі-сан-бан»* [36] означає, що це був третій танець у програмі *окіна-саруґаку* (танець старого діда, адже *саруґаку* – попередник театру Но), яка виконувалася як сакральна вистава. Лише в *сіїба-каґурі* була запозичена назва «*сікі-сан-бан*», і в її складі цей танець зберіг свій сакральний характер. Існує правило, що під час виконання цього танцю ще не можна їсти й пити, не можна змагатися в жартівливих піснях. Річ у тім, що під час *торімоно-май* повинна зберігатися тиша, а танці в масках, навпаки, виконуються у жвавій, веселій обстановці, коли присутніх пригощають саке та наїдками, а вони обмінюються один з одним піснями. Проте, стверджуючи, що *торімоно-май* має вищий статус, а танці в масках – нижчий, важливо пам'ятати, що це слушно лише з формального погляду. Коли ж подивитися з погляду народних звичаїв, власне, «укорінитися в місцевий ґрунт», то в багатьох випадках у народній свідомості більше значення має танець у масках, бо в ньому являється місцеве божество, відсутнє в палацовій каґурі. Наприклад, у *сіромі-каґурі* в м. Сайто фігурує Нісіномія-Даймьодзін або Самбо-Дайкодзін [37]; якщо подивитися на це як на явлення самого *камі*, то зро-

зуміло, що саме в танці в масках з'являється найвище божество.

Танці з мечами

Слід зазначити, що в програмі каґури багато танців із мечами – «сольний танець із мечами», «парний танець із мечами», «танець двох мечів», «троє з мечами», «прохід крізь скелю», «четверо з мечами» тощо. Серед танців із мечами на півдні о. Кюсю є танець, що називається «*кансій*». Якщо танцівників троє, то кожен із них у правій руці стискає руків'я оголеного клинка, а лівою тримається за вістря меча іншого танцівника; тримаючись за мечі двома руками, він прослизає під лезом меча. Це називається *івакуґурі* («прослизання під скелею») або *іватосі* («прохід крізь скелю»). Вважають, що раніше зазначені танці виконували лише в комплексі, один за одним. У каґурі *хараіґава-каммай* танець *кансій* розгортається в мужній танець дванадцяти чоловіків із оголеними справжніми мечами, який має окрему назву – *накаїрі* («входження всередину»). Дванадцять танцівників, тримаючись одною рукою за руків'я, іншою – за лезо меча, стоять уряд. Коли вони виконують «прослизання під скелею», це є окрасою програми. Танець *кансій* набув великого поширення. Він передається з покоління до покоління як складова каґури на теренах колишнього князівства Сацума [38].

«Футодама» та «Сіба-кодзін»

«Футодама» – танець, в якому бог Тадзікара-о-но-Мікото [39] вириває з корінням дерева, – у виконанні має такий вигляд: актори в масках блазнів відбирають один в одного суху гілку; вважається, що це пов'язано з номером «Сіба-хікі» («перетягування хмизу»), який можна побачити в *сііба-каґурі* тощо. Вражає їхня схожість: у «Сіба-хікі» актор у масці грізного божества – *кісіна* – тягне з рук іншого актора або селянина хмиз, і, врешті, відбирає його. При цьому в «Сіба-хікі» у складі *сііба-каґури кісін* співає такі рядки:

«Чи мають господаря ці гори, чи не мають?

Якщо у цих гір господаря немає, вони будуть моїми!»

Ця пісня явно є ритуалом, за допомогою якого *кісін* стає володарем і божеством гір. Аналогічно можна припустити, що й у перетягуванні хмизу між Футодамою [40] та блазнем з *ікіме-каґури* міф, узятий із хронік «Кодзікі» та «Ніхон сьокі», приховує ритуал, в якому гірський бог набуває своїх прав володаря.

Далі танець «Сіба-кодзін» зображує, як перед печерою, де сховалася богиня Сонця, встановлювали й прикрашали дерево, у *сііба-каґурі* та *сіромі-каґурі* на противагу танцю «Цуна-кодзін» [41]. У ньому можна бачити сцену, де головний актор та божество-кодзін обмінюються запитаннями й відповідями. На рівнині зміст цього танцю став доволі невиразним. У горах Сіба-кодзін і Цуна-кодзін – це божества, яких шанують більше, ніж *кісіна*. «Цуна-кодзін» супроводжує розрізання мотузки, це є танець «Цуна-кодзін» – спільний елемент для каґури святилища Такая-дзіндзя, що в м. Міядзакі, та каґури з Хіровари [42].

Кінемай

Кінемай («танець з товкачиком») подекуди називають *мімай* або *міторі-май* («танець з ручною віялкою» [43]). Цей танець можна побачити лише на півдні Кюсю; він дуже характерний для цього регіону. За власними спостереженнями автора цей танець можна побачити в населених пунктах Ікіме, Ооцука, Фурудзьо, Йосімура, Аваґі-ґа-хара (де він також називається «каґура святилища Ета-дзіндзя»), Сімокітаката, Уціумі (у святилищі Нодзіма-дзіндзя) [44], а в населених пунктах Сіманоуці, Хіровара [45] тощо на теренах колишнього князівства Садовара [46] він не побутує. Теперішній стан досліджень не дозволяє сказати, зник він на цих землях, чи його там не було від самого початку. З погляду сьогодення можна сказати, що цей танець виконується в каґурі, що походить із колишнього князівства Сацума; він дуже поширений у преф. Каґосіма – в каґурі *ірікі-каммай* з району Ірікі м. Сацума-Сендай, а також у *хараіґава-каммай* преф. Міядзакі; крім того, у землях колишнього князівства Обі [47] – в *усіотаке-каґурі* з містечка Кітаґо тощо. Цей танець виконують переважно на півдні преф. Міядзакі, на півночі його не виконують.

Кінемай проходить так: двоє акторів із товкачиками, розмахуючи ними, виходять на сцену разом із актором, який тримає ручну віялку; вони виконують рух «прохід крізь скелю», описаний раніше в розділі, присвяченому танцям із мечами, причому той, хто тримає віялку, прослизає під товкачиками. Через деякий час після цього актори з товкачиками стають обличчям один до одного, і кожен кладе кінець товкачика на плечі партнера, потім вони садять на них актора з віялкою і наказують йому встати на ноги. Але існує кілька варіантів: актор із віялкою може бути перевдягнений у жіноче вбрання, а може бути в чоловічому; може бути двоє акторів із товкачиками, а може їх оточувати ще кілька осіб тощо; можуть бути різні варіанти пересувань.

В *ірікі-каґурі* та *хараіґава-каґурі* з теренів колишнього князівства Сацума актор, що тримає віялку – хлопчик; а в м. Міядзакі в усіх випадках, які бачив автор статті, цей актор був перевдягнений у жіноче вбрання. В *усіотаке-каґурі* з містечка Кітаґо ця роль також вимагає жіночого одягу; можна припустити, що від м. Міядзакі до земель колишнього князівства Обі включно скрізь цю роль виконує актор у жіночому одязі.

В *ірікі-каґурі* та *хараіґава-каґурі* актор, стоячи на товкачиках, розкидає з віялки рисові коржики-*моці* та шматочки паперу. Проте в каґурі в м. Міядзакі, хоча актор із віялкою також стає на товкачики, не можна побачити, щоби він у цей час кидав глядачам щось із віялки. У святилищах Ікіме, Фурудзьо, Нодзіма актор із віялкою, перевдягнений жінкою, встає на товкачики, а потім сідає на почесному місці й кладе віялку перед собою. На неї кладуть *моці*; актори з товкачиками по черзі б'ють ними по віялці, а потім, схопивши моці й затиснувши в руках, роблять сальто назад і

кидають моці глядачам. У цей час священики виносять прямокутну коробку (*моробута*), наповнену рисовими коржиками, і також кидають їх глядачам. В *усіотаке-каґурі* цей епізод повністю збігається з традицією м. Міядзакі.

Але є велика відмінність між районами Аріта, Ікіме, Оцука та Фурудзьо м. Міядзакі з одного боку, та Нодзімою [48] – з другого. У Нодзімі та Усіотаке [49] після танцю з товкачиками не з'являється бог поля. А в м. Міядзакі переважно в усіх видах каґури на сцену виходить бог поля. Проте в районі Оцука він називається Оо-Тосі (Великий Рік).

В Аваґі-ґа-харі в танці з товкачиками бог поля – це актор із віялкою; актори з товкачиками розкидають рисові коржики, що лежать на віялці бога поля, і на цьому каґура закінчується. У Сімокітакаті цю каґуру виконують у сезон, коли паростки бамбука стають особливо смачними, тому її називають «каґура паростків бамбука». Після каґури влаштовують ритуальну учту (*наорай*), де пригощають вареними паростками бамбука. У святилищі Йосімура-Хаціман актор у жіночому вбранні тримає віялку, двоє акторів із товкачиками виконують «прохід крізь скелю», і на цьому все завершується. Тут дійство відбувається в спеціальному залі з низькою стелею, тому актора з віялкою не піднімають угору. Це видозмінена форма танцю з товкачиками та виходу бога поля.

Бог поля

Бог поля має жалюгідний вигляд: він у масці старого діда, з носа стирчить папір, голова обв'язана червоним рушником. Він носить на мотузках згорток із соломи, набитий неочищеними зернами рису. В Ікіме бог поля має бамбуковий кошик із дерев'яною чашкою та черпаком; крім того, він тримає бутафорський фалос і веде діалог з актором, що зображує *каннусі* [50]. У районі Аріта актора з віялкою, перевдягненого жінкою, б'ють товкачиками по сідницях, але рисові коржики не розкидають. Бог поля, який з'являється після цього, носить жіноче вбрання й тримає в руках дзвіночок і товкачик. На спині в нього бамбуковий кошик із бутафорським фалосом, редькою-дайконом та женьшенем, бутафорським жіночим статевим органом. Бог поля дістає ці речі й пояснює, чому він їх приніс. У Фурудзьо бог поля з'являється водночас із танцем із товкачиками. Поруч із акторами, що тримають товкачики, сидять ще двоє: один у масці бога поля, інший – у червоній масці. Актори з товкачиками по черзі б'ють ними по рисових коржиках, що лежать у віялці, а потім садять актора з віялкою на товкачики. У цей час двоє акторів у масках допомагають його піднімати. Себто актора з віялкою тримають не двоє, а четверо. Після цього лише бог поля веде діалог зі священиком-*каннусі*. Тут він дістає черпак, іншого реквізиту він не має. Насамкінець він розкидає зерна рису із солом'яного згортка.

Досі дослідження каґури знайомили переважно з танцем бога поля з теренів колишнього князівства Сацума. Відомо, що в цьому танці актор носить на голові *косікі* – підстилку для казанка, в якому варять на пару рис, а в руках тримає *месіґе* (черпак); він схожий на поширені в цих місцях кам'яні зображення. Проте бог поля у м. Міядзакі має особливий вигляд, не характерний для каґури колишньої Сацуми. Однак є деякі спільні моменти. Бог поля з каґури *хараїґава-каммай* також розповідає, навіщо йому черпак-*месіґе* та інші атрибути. Але на теренах колишньої Сацуми ніде немає такої сцени, як у м. Міядзакі, де бог поля розкидає зерна рису із солом'яного згортка, що носить на мотузках, а місцеві мешканці навипередки збирають ці зерна, щоби потім посіяти їх на своїх полях.

***

У цій статті було викладено загальну історію та класифікацію типів японської каґури; далі ми зосередилися на каґурі о. Кюсю, приділивши особливу увагу м. Міядзакі. Хоча всі ці сценічні дійства загалом називають одним терміном «каґура», не полишає сумнів, чи справді це є каґура. І навпаки, якщо, коли на питання «що таке каґура?» ми відповіли б, що це ті дійства, які продовжують традицію палацової імператорської каґури доби Хейан, то майже вся наявна каґура опинилась би поза цією категорією. Каґура – це те, що утворилося в результаті багатовікового нашарування різноманітних народних сценічних мистецтв і вірувань.

Каґура – це сценічне мистецтво, яке виражає багатство духовного життя японців. У різних місцевостях Японії з покоління до покоління передається це мистецтво, і цілий рік кагура виконується то в одному, то в іншому районі. Щоби зрозуміти краще японську культуру, рекомендуємо всім читачам неодмінно відвідати й побачити на власні очі каґуру, якщо трапиться така нагода.

1 Тамафурі («трясіння душі») – магічний обряд, спрямований на зміцнення душі людини або божества. Полягає в ритмічних рухах, одночасно струшуючи магічними предметами. В інтерпретації автора статті танець Аме-но Удзуме є різновидом такого обряду. (*Тут і далі прим. перекладача)*.

2 *Міко* – дівчата, що служать у святилищах синто. У давнину були шаманками.

3 Доба Хейан (794–1185/1192) – в японській історіографії назва періоду, коли столицею було місто Хейан (нині Кіото). Період найвищого розквіту японської класичної культури.

4 Приміщення в імператорському палаці, де зберігався один із трьох священних клейнодів – свічадо.

5 *Кото* – струнний щипковий інструмент, нагадує гусла.

6 *Сакакі* – клеєра японська (Cleyera japonica), вічнозелений листяний кущ або дерево. У синто вважається священним.

7 *Ґохей* – смужки білого, золотого, срібного або різнокольорового паперу, прикріплені до бамбукової або дерев'яної палички. Ритуальне знаряддя в синто.

8 Префектура – основна адміністративна одиниця в сучасній Японії. Далі скорочено: преф.

9 Луїш Фроїш (Luis Frois, 1532–1597) – португальський місіонер-єзуїт, що тривалий час проживав у Японії; автор першої в Європі праці з історії Японії.

[10] Луїш де Альмейда (Luis de Almeida, 1525–1583) – португальський місіонер-єзуїт, лікар за фахом, що проповідував християнство в Японії.

[11] Ейроку – за традиційним японським літочисленням, період з 1558 по 1570 рік.

[12] *Хайден* – будівля в синтоїстському святилищі, призначена для обрядів поклоніння божествам-*камі*.

[13] *Оні* – в японській міфології демони, переважно злі; зовнішньо нагадують дідьків.

[14] Йдеться про печеру, в якій сховалася Аматерасу.

[15] *Імоцукі*, дослівно «місяць паморозі» – стародавня назва одинадцятого місяця японського календаря.

[16] *Сінтай* (дослівно «тіло божества») – у релігії синто предмет, який символізує божество або в який вселяється дух божества.

[17] Гра слів: *сісі* – «лев», *іносісі* – «кабан».

[18] *Сіме* – ритуальна прикраса з солом'яних мотузок із паперовими стрічками.

[19] Клан Симадзу правив князівством Сацума на півдні о. Кюсю.

[20] Сенґоку – період міжусобних війн в історії Японії (1467–1568).

[21] Роки Тенсьо – за японським літочисленням період з 1573 по 1592 рік.

[22] Новим часом (Кінсей) в японській науці прийнято називати період з 1604 по 1868 рік.

[23] «Небесна корона» – особливий головний убір, що зображується на головах будд, богів і небожителів на статуях, в іконографії, театрі Но тощо.

[24] Такахару – маленьке місто поблизу гір Кірісіма.

[25] Гірська місцевість на межі преф. Міядзакі та Кумамото.

[26] Поняття «місто» (*сі*) в Японії позначає адміністративну одиницю, куди може входити, крім власне міста, значна територія довкола, включаючи села, гори, ліси тощо.

[27] Старий календар – місячно-сонячний календар китайського походження, що офіційно був у вжитку в Японії до 1868 року. Багато традиційних свят досі святкують за старим календарем.

[28] Для приготування *моці* зварений рис довго товчуть дерев'яним товкачем у великій ступі.

[29] Дослівно «танець священного саке». *Мікі* – саке, яке підносять у жертву *камі*.

[30] Дуб Зибольда (Castanopsis cuspidata) – вічнозелене листяне дерево, поширене на півдні Японії та Кореї.

[31] *Ґо* – міра об'єму. 1 *ґо* = 180 мл.

[32] *Сьоцю* – алкогольний напій на кшталт горілки, міцністю 35–45 градусів.

[33] В Японії початкова школа має шість класів; діти йдуть до школи в шестирічному віці.

[34] Населений пункт на південній околиці м. Міядзакі.

[35] *Кісін* або *кідзін* – люте, грізне божество.

[36] *Сікі* – «церемонія»; *сан-бан* – «третій номер» (япон.).

[37] Нісіномія-Даймьодзі – локальне божество святилища Нісіномія; Самбо-Дайкодзін – популярний у народних віруваннях *камі* кухонного вогнища.

[38] Територія князівства Сацума включала сучасну преф. Каґосіма та південно-західну частину преф. Міядзакі.

[39] Тадзікара-о-но-мікото – божество фізичної сили.

[40] Футодама-но-мікото – камі, що фігурує, зокрема, в міфі про укриття богині Сонця в печері. В обряді, описаному автором статті, схоже, відбулася контамінація Футодами та Тадзікара-о-но-мікото.

[41] Кодзін (досл. «грізний *камі*») – назва класу божеств народних вірувань, насамперед бога кухонного вогнища, богів-охоронців оселі, селища тощо. Судячи з імен, Сіба-Кодзін – божество кущів або хмизу, Цуна-Кодзін – божество мотузок.

[42] Хіровара – село на північній околиці м. Міядзакі.

[43] Має вигляд плетеного плаского кошика особливої форми.

[44] Ікіме, Ооцука – околиці м. Міядзакі.

[45] Сіманоуці та Хіровара – північні околиці м. Міядзакі.

[46] Князівство Садовара містилося в центральній частині преф. Міядзакі; столиця – м. Садовара, нині район на півночі м. Міядзакі.

[47] Князівство Обі було розміщене в південній частині преф. Міядзакі.

[48] Напевне, автор має на увазі святилище Нодзіма-дзіндзя в Уціумі, на південній околиці м. Міядзакі.

[49] Святилище Усіотаке-дзіндзя розміщене в містечку Кітаґо, на південь від м. Міядзакі.

[50] *Каннусі* – священнослужитель у синто.

Каґура // Японські класичні сценічні мистецтва / За ред. Асоціації досліджень історії сценічних мистецтв. – Токіо: Хейбонся, 1969. – Т. 1.

Ватанабе Нобуо. Каґура // Великий словник японських народних звичаїв. – Токіо: Хірокава кобункан, 1999. – Т. 1.

Наґамацу Ацусі. Народні сценічні мистецтва Кюсю: збереження і використання. – Міядзакі: Комякуся, 2006.

Переклад з японської Сергія Капранова

Культура Окінави в Японії

Масімо Ацусі

Mashimo Atsushi. The Okinawa Culture in Japan
The separate financial and spiritual questions of culture of island Okinawa, which is situated in the south-west part of the Japanese archipelago, are examined in the article. Religious beliefs, peculiarities of feeding, house building and musical harmony, and many other things are covered.

真下　厚　沖縄文化

日本の南西に位置する沖縄島の物質および精神文化について考察。特に、信仰や食物文化、住環境そして音楽について言及する。

1. Географія та історія Окінави

Окінава розміщена на крайньому південному заході Японського архіпелагу. На великій території, що простяглася приблизно на 400 км із півночі на південь (з 24 по 28 градуси північної широти) та на 1000 км зі сходу на захід (із 122 по 132 градуси східної довготи), розкидано близько 160 великих і маленьких островів, серед яких 49 заселені людьми [18]. Згідно зі сучасним адміністративним поділом Окінава є однією зі 47 префектур Японії. На площі 2 274,59 км² (0,6 % від загальної площі Японії) проживає 1 361 594 особи, що становить близько 1,1 % від усього населення Японії [13].

Природа

Клімат на Окінаві субтропічний океанічний: упродовж року тут тепло та ніколи не випадає сніг. Однак через руйнівну дію природних сил життя людей, пов'язане із сільським господарством, було важким. Переважна частина заселених островів надзвичайно мала, немає високих гір і річок, які можна було б використовувати для зрошення земель. Отже, сільське господарство Окінави потерпає внаслідок постійної недостатньої кількості дощової води. Щоправда, з літа і впродовж осені на островах зароджуються потужні фронти низького атмосферного тиску – т. зв. тайфуни, які приносять дощі, але ці ж тайфуни спричиняють і величезні збитки. Сильні вітри, руйнуючи будівлі, завдають великих утрат, до того ж океанські хвилі, підняті потужними фронтами низького атмосферного тиску, заливають усі острови, засолюючи ґрунт, відтак гинуть сільськогосподарські культури, що призводить до ще більших збитків. Рибальство, завдяки якому окінавці забезпечують себе продуктами харчування, також залежить від зміни погоди, воно є небезпечним і сповненим випадковостей. Острів'яни ревно молилися божествам та духам, просили в них достатку, адже їхнє життя також залежало від примх природи. І тепер тут сильно вкорінений шаманізм, а серед усіх японських земель саме на Окінаві найщиріша віра в богів.

Історія

У першій половині XV ст. землі було об'єднано в одну державу на чолі з королівською династією. Населення королівства до кінця XV ст. вело успішну торгівлю з країнами Східної Азії (Китай і Корея) та Південно-Східної Азії (В'єтнам, Таїланд тощо), провадило активну діяльність на морських просторах. У цей період король Рюкю склав васальну присягу володарю найпотужнішої держави в Східній Азії – китайському імператору, і королівство Рюкю (аж до свого зникнення) підтримувало тісні зв'язки з Китаєм в галузі політики, економіки й культури. Із XVI ст. європейці та китайці активно витісняли з Південно-Східної Азії торговців із Рюкю, тому економіка цієї морської держави поступово занепадала [20]. На початку XVII ст. Рюкю зазнало агресії з боку князівства Сацума, що було на півдні Кюсю, і потрапило в залежне становище, але до другої половини XIX ст. королівство все ще залишалося окремою від Японії державою. Однак Японія, після перетворення на сучасну державу, для забезпечення обороноздатності приєднала до своїх земель королівство Рюкю, яке в адміністративному поділі значилося під назвою «префектура Окінава» [14]. Під час Другої світової війни Окінава була єдиним місцем на території Японії, де відбулися наземні військові дії. У 1945 році після масованих американських повітряних бомбардувань та жорстоких обстрілів вигляд островів із моря зовсім змінився. Під час боїв, що тривали близько трьох місяців, було вбито 200 тис. осіб – не лише військових, але й величезну кількість мирного населення. Після війни Окінава перебувала під американським управлінням, тому запроваджена на цій території політична система була іншою, ніж в Японії. 1972 року Окінаву повернули до складу Японії, але й досі там існують американські військові бази, які займають близько

10,4 % від загальної площі архіпелагу [17], що є тягарем для жителів префектури.

Мова

У цьому регіоні послуговуються рюкюським діалектом японської мови. Загалом діалекти японської мови поділяють на дві групи: діалекти основної території та діалект Рюкю. Припускають, що рюкюський діалект ще до VI ст. [2] або до VIII ст. [3] відокремився від давньояпонської мови, відмінність між ним і діалектами основної території значна. Крім того, рюкюський діалект у собі містить північний і південний діалекти. Північним діалектом користуються на островах Амамі, які на початку XVII ст., унаслідок агресії князівства Сацума з о. Кюсю, були відокремлені від королівства Рюкю і стали сацумським володінням, а нині є частиною префектури Каґосіма та Окінави; південним діалектом користуються на архіпелагах Міяко та Яеяма. Хоча відмінність між північним і південними діалектами не така значна, як між рюкюським і основної території Японії, проте носії цих діалектів зовсім не розуміють один одного [3]. Між архіпелагом Окінава й архіпелагом Міяко на відстані 300 км немає жодного острова. У давнину, коли користувалися лише човнами та невеликими вітрильниками, а мореплавство було пов’язано з великою небезпекою, між цими групами островів не було постійного зв’язку, що й спричинило виникнення розбіжностей у мові. У другій половині XIV ст. рід володарів островів Міяко відрядив до трьох королівств, розміщених на Окінаві, єдиного посла, який не розумів місцевої мови; лише після трьох років вивчення місцевої мови посол зміг порозумітися з окінавцями [10].

Походження населення

У другій половині XIX ст. в Японії розпочалися дискусії щодо походження японців, які населяють основну територію країни. Спочатку вважали, що населення Окінави, подібно до айну, що мешкають на о. Хоккайдо, від населення основної території за походженням різниться. Наприкінці XIX ст., на основі досягнень мовознавства й етнографії, набули розвитку теорії походження окінавців та решти японців від спільних предків. У наш час, завдяки дослідженням у галузі антропології та генетики, панівною є теорія, згідно з якою мешканці островів Рюкю між III ст. до н. е. та IX ст. н. е. змішалися з мігрантами з основної території Японії, які прибували на острови X–XII ст., що привело до суттєвих змін культури й антропологічного типу, у результаті чого й сформувалися окінавці [1].

2. Культура Окінави

Культура Окінави має яскраво виражені регіональні особливості, однак помітно чимало відмінностей між нею та культурою основної території, що є результатом різної історії Окінави та Японії, про що вже мовилося вище. Ця культура сформувалася під впливом культур основної території Японії, Китаю та Південно-Східної Азії.

Релігійна культура

На Окінаві поклоняються обожненим силам природи; богам-засновникам родів, які є обожненими далекими предками – засновниками селищ, героями тощо; а також богам, які спустилися з неба чи прибули з-за моря. До них звертаються з молитвами про захист островів, селищ, кораблів, про дощ і щедрий урожай. Могутня сила богів, з одного боку, захищає людей, з другого – карає їх, якщо люди суперечать божественній волі. Цим богам поклоняються у священних місцях у лісі – *утакі*; уважають, що боги повинні викликати благоговійний страх і пошану, віра в них супроводжена суворими табу.

Місцеві жителі також вірили в потойбічні світи – небесний світ і далекий світ за морем, які вважали джерелами плодючості й життєвих сил (міфи розповідають, що саме звідти було принесене насіння зернових культур).

У цих віруваннях вбачаємо спільні елементи з первісними віруваннями основної території Японії, де поклонялися горам, річкам, морям як місцям перебування божеств, але, як уважають дослідники, безпосередні контакти в галузі релігійної культури між Японією та Окінавою беруть початок в японському середньовіччі (XII–XVI ст.).

Таким божествам слугували передовсім жінки. Королівство Рюкю, що існувало з XV ст. до другої половини XIX ст., об’єднало жриць, які до того діяли в різних місцях, у єдину релігійну систему. Тому і нині у священних місцях *утакі* правлять службу жінки-жриці [12]. Це дуже відрізняється від релігії на основній території Японії, де в центрі уваги віддавна був чоловік – священнослужитель.

Однією з особливостей релігійної культури Окінави є також широка діяльність шаманів. Жителі островів, якщо з ними трапляється якесь лихо або незвичайна подія, ідуть до шаманів, які за допомогою ворожби дізнаються про причини того, що сталося. Якщо виявиться, що на когось упало прокляття богів чи предків, тоді проводять певний обряд. Окрім того, шаманки, яких називають *юта* або *канкакарія* (на діалекті островів Міяко означає одержиму божеством людину), і жриці, що правлять службу в *утакі*, заступивши на цю посаду, отримують містичний досвід і бачать дивовижні сни. Таким чином, зв’язок із божествами реально переживається, і віра в них живе й досі [11].

Культура харчування

У цьому регіоні, як і на решті території Японії, віддавна сільськогосподарськими культурами були рис та чумиза. Однак на основній території рис сіють навесні, а врожай збирають восени; на Окінаві насіння рису й чумизи сіють взимку, а врожай збирають влітку наступного року. Щодо цього в останні роки висунуто теорію, згідно з якою

Окінава входить до ареалу культури рільництва, характерної для Тайваню та районів на південь від нього [19].

Оскільки окінавські сільськогосподарські цикли різняться від основної території Японії, то і річні цикли свят, пов'язані з ними, також різні. Загалом свято врожаю чумизи та рису святкують 6-го місяця за старим календарем, свята закінчення року припадають на період із 6-го по 8-й місяць за старим календарем, на архіпелагах Амамі, Окінава, Міяко та Яеяма це свято відзначають у різний час. На основній же території свято врожаю припадає на 11-й місяць старого календаря, а закінчення року, тобто новорічні свята, – на 1-й місяць старого календаря (нині Новий рік святкують за сонячним календарем).

Основні сільськогосподарські культури – цукрова тростина та батат – завезені з Китаю. Цукрову тростину почали вирощувати не пізніше першої половини XV ст., батат – на початку XVII ст. [16].

У цьому регіоні, на відміну від основних земель Японії, віддавна розводять свиней. Місцеве свинарство також має китайське походження [4]. Однак коли воно прийшло сюди – невідомо. На основній території, завдяки буддійському впливу, м'ясо було табуйоване до другої половини XIX ст., проте в королівстві Рюкю буддійське табу на м'ясо не мало значного впливу. На початку XV ст. сюди почали прибувати посли китайських імператорів, і свиней відгодовували для бенкетів, які влаштовували на честь послів; пізніше свинарство набуло поширення разом із вирощуванням батату, який використовували як кормову культуру. Вважають, що із цим пов'язаний наказ (у другій половині XVII ст.) про заборону споживання м'яса буйволів, якими орали землю [6]. Проте свинина дорого коштувала і саме тому не була повсякденною їжею простого люду, її використовували лише для приготування святкових страв.

У часи королівства Рюкю під впливом культури Китаю та Сацуми сформувалася самобутня кухня королівської династії. З китайської культури харчування запозичили ідею єдності кулінарії та медицини, тобто харчові продукти водночас є і ліками; ця ідея пустила глибоке коріння й існує донині. Наприклад, суп із морської змії *ерабу* часів королівства Рюкю вважають надзвичайно корисною стравою. Однак на о. Кудака, де водяться ці морські змії, їх уважають посланцями морських богів – ловити їх дозволено виключно місцевим жрицям.

Хоча на островах традиційно приділяють увагу здоровому харчуванню, проте після Другої світової війни, під час окупації, посилився вплив американської культури харчування з традиційним використанням яловичини та свинини. Наразі населення префектури, яка колись славилася найдовшою в Японії тривалістю життя, стурбоване зростанням захворювань серед дорослого населення.

Культура житла

У королівстві Рюкю активно запозичували китайське мистецтво Фен-шуй. Ідея Фен-шуй полягає в тому, що характеристики місцевості добре або погано впливають на людину, і на основі цього майстри Фен-шуй передрікали її долю. Уважають, що ця практика була поширена ще до утворення королівства Рюкю, а в королівстві її активно застосовували з другої половини XVII ст. в заходах, пов'язаних із використанням землі: у виборі, скажімо, місця для королівського замку Сюрі, будівництві доріг, перенесенні поселень тощо. Фен-шуй популяризували і у зведенні осель, цвинтарів тощо [9]. Міста й селища і нині зберігають ознаки колишнього вигляду, сформованого на основі ідей Фен-шуй, відрізняючись від міст і сіл основної території Японії, яка майже не зазнала цього впливу.

Замку Сюрі, що розміщений у королівській столиці, притаманна своєрідна архітектура, яка поєднує особливості китайського та японського стилів (замок згорів під час Другої світової війни, тепер відреставрований). За зразок правив імператорський палац у столиці імперії Цін – Пекіні, але послуговувалися і японськими архітектурними прийомами. Проте замок немає вежі та рову, значну роль відведена майдану, на якому відбувалися релігійні церемонії; цим він вирізняється від замків на основній території Японії [21].

Сценічні мистецтва

Сценічне мистецтво Окінави від культури основної території Японії найбільше відрізняється ладом традиційної музики. Він має вигляд «до – мі – фа – соль – сі – до», його досі використовують у сучасній окінавській музиці. Такий самий лад існує в Південно-Східній Азії – Індонезії, В'єтнамі, Бірмі (М'янмі), а також у Центральній Азії – у Непалі [7]. Щодо витоків і формування рюкюського ладу – у майбутньому варто провести поглиблені дослідження. На території архіпелагів Амамі, Міяко та Яеяма він поширився з островів Окінава, а на ці острови – з головного острова Окінава, на якому було розміщено столицю королівства; виходячи із цього, дослідники припускають, що музичний лад виник завдяки торговельним контактам із Південно-Східною Азією, а згодом поширився зі столиці на периферію [8].

Значення окінавської культури в сучасній Японії

Після того, як у другій половині XIX ст. королівство Рюкю було приєднано до Японії, окінавці, з огляду на відмінності у звичаях та мові, часто зазнавали дискримінації з боку мешканців основної території країни. За цих обставин Іха Фую [1] (1876–1947) вирішив повернути їм почуття гордості своєю культурою, роз'яснення її значення в Японії. Крім того, Янаґіта Куніо [2] віднайшов у культурі Окінави витоки японської культури (див.: *Янаґіта Куніо*. Нотатки про південні моря. – 1925; Шлях на південь. – 1961), а Орікуті Сінобу [3] вбачав у культурі Окінави образ культури стародавньої Японії (див.: *Орікуті Сінобу*. Дослідження давнини. Етнографічний розділ. – 1930). Інтерес до Окінави

посприяв комплексному й системному дослідженню регіону, відтак виникла наукова дисципліна – «окінавознавство». Її мета аналогічна прагненням Іхи Фую – пошук окінавської ідентичності [16].

Сьогодні мешканці основної території все більше захоплюються прекрасним морем Окінави, її кухнею, музикою, танцями, які не схожі на звичайні японські; на Окінаві зароджується нова урбаністична культура, що базується на традиційній.

Культура Окінави засвідчує багатство й різноманітність регіональних культур Японії. Як зазначають Такара Курайосі та Ватанабе Йосіо, вона, на відміну від культури основної території, має традиції відкритості до Азії та до всього світу [21, 23, 24].

[1] Іха Фую – уродженець Окінави, учений, який присвятив життя дослідженню мови, історії та культури Окінави. Уважається засновником окінавознавства. (*Тут і далі прим. перекладача*.)

[2] Янаґіта Куніо (1875–1962) – видатний японський учений, засновник японської школи етнографії.

[3] Орікуті Сінобу (1887–1953) – видатний японський учений, етнограф, філолог.

1. *Асато С.*, *Доі Н.* Звідки прийшли окінавці? – Бадаїнку, 1999.

2. *Хатторі С*. Рюкюський діалект і діалекти основної території // Світанок окінавознавства. – Товариство окінавської культури, 1976.

3. *Хокама С.* Мова Окінави. – Цюокорон, 1981.

4. Записи про походження держави Рюкю. Текст оригіналу/ Упор. С. Хокама, Е. Хатеруma. – Кадокава сьотен, 1997.

5. *Іха Ф.* Повне зібрання творів. – Хейбонся, 1974–1976.

6. *Кіндзьо С.* Окінавська культура харчування – особливості кухні та походження // Народи та культури навколо морів Китаю / Упор. М. Хіґа. – Вип. 1.

7. *Койдзумі Ф.* Давні шари окінавської музики з погляду теорії музичних ладів // Матеріали 7-го міжнародного симпозіуму університету Хосей «Роздуми про давні пласти окінавської культури». – Хосей, 1986.

8. *Койдзумі Ф.* Давні пласти японської музики. – Сюнсюся, 1982.

9. *Кубо Н.* Окінавський Фен-шуй. – Хейґа, 1990.

10. Асоціація дослідження «Кюйо», – Кадокава сьотен, 1974.

11. *Масімо А*. Міфи голосу: з островів Амамі та Окінави. – Дзуймоку, 2003.

12. *Міяґі Е.* Дослідження окінавських норо. – Йосікава кобункан, 1979.

13. Перепис населення Японії 17-го року Хейсей.

14. *Оґума Е*. Межа «японців». – Сінйося, 1998.

15. *Орікуті С*. Повне зібрання творів. – Цюокоронся, 1995. – Т. 2; Т. 3.

16. Секретаріат видання енциклопедії Окінави, ред. Енциклопедія Окінави. – Окінава-Таймс, 1983.

17. Матеріали відділу заходів проти військових баз канцелярії губернатора префектури Окінава. – 16-й рік Хейсей, березень – по теперішній час.

18. Префектура Окінава, відділ планування, сектор координації планів. Силует Окінави. – 19-й рік Хейсей, березень.

19. *Сасакі К*. Японська культура з півдня. – Японське товариство радіомовлення і книговидання, 2003.

20. *Такара К*. Королівство Рюкю. – Іванамі сьотен, 1993.

21. *Такара К.* Окінава: критичний вступ. – Хіруґіся, 1997.

22. *Янаґіта К*. Зібрання творів. Автентичний текст. – Сакума сьобо, 1963. – Т. 1.

23. *Ватанабе Й*. Окінавська культура у світі. – Окінава таймс, 1993.

24. *Ватанабе Й.* Поширення і трансформація окінавської культури. – Йодзю сьорін, 2002.

Переклад з японської Олени Капранової

Кіотські свята і народний календар

Оомoрі Кейко

Oomori Keiko. Kyoto Holidays and Folk Calendar
Holidays and ceremonies of calendar cycle in the Kyoto region and other localities of Japan are characterized in the article. The population of Kyoto adhered to the ancient ceremonies long enough, due to influential Buddhist and Shinto monks. The author repeats over and over again, that in a city culture the traditional ceremonial calendar disappears gradually, remaining the prerogative of temple's celebrations.

大森惠子 日本の年中行事 —京都の祭りと歳時記—
京都を中心に祭日や歳時記の特徴について考察。京都は仏教や神道の担い手たちによって非常に古い儀礼が保存されている。地域文化では、儀礼の担い手によってそれは特権的に保存されているが、季節ごとの儀礼は次第に減少している。

З давніх часів у різних куточках Японії проводяться різноманітні обряди, які сповіщають про зміну пір року. Звичайні робочі дні *ке* чергуються також зі святковими днями *харе*, коли вшановують синтоїстських та буддійських божеств, і саме ці поняття – *ке* та *харе* – протиставляються в обрядовій культурі. З давніх-давен, зливаючись із особливостями певних регіонів, з покоління до покоління передавалися традиції свят та народних обрядів [1].

Для того, щоб виразно змалювати місцевий колорит, звернемося до обрядів, які проводили там, де активно розвивалися торгівля та ремісництво. У великих містах, наприклад, у Кіото, традицій проведення стародавніх обрядів старанно дотримувалися в заможних родинах, що займалися торгівлею, а також у буддійських та синтоїстських храмах. У цій статті висвітлимо особливості фестивалів та релігійних свят, відомих у Кіото та загалом у країні, з погляду як релігії, так і етнографії.

Свята на початку весни

(1) Ооями-сай

У районі Кіото – Фусімі, – у синтоїстському святилищі Фусімінарі-тайся щороку 5 січня відбувається свято Ооями-сай (свято Великої Гори). У цьому святі використовують глиняний посуд, тому воно має й іншу назву – *одокі-но гьодзі* (обряд із глиняним посудом).

Після проведення церемонії в головній залі святилища музиканти, чия гра супроводжує молебен, та священнослужителі переходять до спеціального підвищення на території храму – місця проведення святкового богослужіння *ґодзентані*, де відбувається ритуал *сандзьо-но ґі* (церемонія на вершині гори). Після проголошення молитов виносять близько 70 глиняних ритуальних чарочок, в які розливають неочищене (*накаґумі-дзаке*) та очищене *саке* і виставляють на великі камені. Цей ритуал присвячується горі Інарі-яма для вшанування її бога-покровителя [2].

Після невеликого святкування, коли розлите саке в чарочках роздають гостям та глядачам фестивалю, музиканти та служителі храму одягають на шию намисто, зроблене з трави Lycopodium Clavatum (плавун булавоподібний), та вирушають до семи синтоїстських святилищ на вершині гори Інарі-яма. Цей ритуал називається *сіменавахарі-сіндзію.* Раніше головною його метою було відокремлення чистої, священної землі через зав'язування мотузок перед богами. У наш час мотузки в семи храмах зав'язують ще до початку свята, а ритуал зводиться до прочитання молитов головним священнослужителем.

Священнослужителі та музиканти продовжують свій шлях після того, як в одному зі святилищ їм чіпляють до вух кедрові гілочки. Вони обходять навколо гори, після чого спускаються до храму Фусімінарі-тайся. Отже, свято Ооями покликане запросити богиню гори Фусімінарі-яма до храму, розміщеного біля її підніжжя. Окрім цього, воно є своєрідним проханням та молитвою про добрий урожай, процвітання у справах та домашній затишок [3].

Цікаві факти пов'язані з ритуальними глиняними чарочками, що з'являються під час проведення церемонії. За формою вони нагадують вухо, тому їх ще називають *мімі каварaке* (вушка-посудинки). До 1935 року після закінчення ритуалу *сандзьо-но ґі* глядачі намагалися вкрасти чарочки, бо вважалося, що ті, в кого це вийде, будуть успішними у своїх справах. Під час Другої світової війни побутувало вірування, що глиняна «чарочка-вушко» сприятиме перемозі, а людина, яка нею заволодіє, обов'язково повернеться з війни – тому намагалися отримати хоча б черепок.

(2) Тоока-Ебісу

Святилище Ебісу-дзіндзя, розміщене в Кіото в районі Хіґасіяма, разом зі святилищами Нісімія-Ебісу-дзіндзя у преф. Хьоґо та Імамія Ебісу-дзіндзя у преф. Осака, входить до трьох найбільших святилищ, де вшановують бога щастя Ебісу. У цей храм люди приходять, щоби помолитися за процвітання в торгівлі, спокій у домі та про захист у дорозі. Кожного року на початку січня люди приходять сюди, щоби відвідати свята, які тут відбуваються: 8.01 – Свято запрошення щастя (Сьофуку-сай); 9.01 – Вечірнє свято Ебісу (Йої Ебісу-сай); 10.01 – Велике свято Ебісу або Першого Ебісу (Дай Ебісу-сай, Хацу Ебісу); 11.01 – Свято щастя, що залишилося (Нокорі фуку-сай); 12.01 – Свято сіяння щастя (Макіфуку-сай). Упродовж п'яти днів територія святилища повниться людьми, звідусіль чути заклики музикантів *хаясі*: «Бажаєш процвітання – бери бамбук!» Після відвідання головної зали святилища спеціально запрошені актори й танцюристи дарують усім паломникам гілочки бамбука (саса), на які люди навішують куплені в храмі обереги. Оберегами можуть бути солом'яний мішечок щастя (фукутавара), віяло щастя (фукумі), грабельки (кумаде), карасик-щастя (фуку-тай) та човник із коштовностями (такара-буне). Ці обереги називаються *кіттьо-саса*, їх прийнято нести додому та ставити на сімейний вівтар, – тоді щастя залетить у дім, і впродовж усього року родина буде процвітати.

Бог Ебісу дуже старий і погано чує, тому, загадуючи бажання, треба сильно постукати по дошці, яка висить із лівого боку *хондена* (головного залу святилища), щоб воно здійснилося. Цей звичай має назву *рандзьо* і походить від буддійської церемонії, яку проводили до початку епохи Мейдзі (друга половина XIX ст.) ранньою весною. Під час церемонії монахи били гілками дерев і палицями по колонах та підлозі храму [4]. Повертаючись додому після святкування, по дорозі у відкритих лавках люди купують талісмани *нінкі-оойосе* (дослівно – притягувач популярності). *Нінкі-оойосе* має круглу форму японського капелюха *каса,* обтягнутого червоною тканиною, всередині якого прикріплено багато паперових ляльок. Цей святковий предмет покликаний збирати багато людей у крамниці господаря.

(3) Хацуума

У кожному куточку Японії 2 лютого в день Хацуума (в 2008 році – 12 лютого) люди відвідують святилища бога рису Інарі та роблять йому підношення у вигляді *абураа-ґе* (продукт із сої), саке, рису з червоними бобами та сушеної риби. Люди моляться про добрий урожай та улов риби, процвітання у справах та захист від негараздів і нещасть. За звичаєм, якщо помолитися саме в день Хацуума, молитва матиме більший ефект, ніж прочитана у звичайний день. Чому ж у день Хацуума вшановують бога Інарі? Слід звернути увагу на походження традиції шумного святкування цього дня у святилищі Фусімі Інарі-тайся. У творі «Фудокі» («Описи звичаїв та земель») є запис про те, як одного разу вихідці з ремісничого роду *Хата* хотіли влучити з лука в рисовий коржик *моті*, та коли вони натягнули тетиву, коржик перетворився на білого птаха і злетів на вершину гори Інарі-яма. Там, де сів птах, зійшов рис, тому це місце стало священним місцем появи бога рису, і саме тут було зведено святилище Фусімі Інарі-тайся. Спершу святилище було місцем, де молилися богам родючості та богам різних харчів, на що вказує його назва (інарі – япон. мовою – рис). За два дні до свята Хацуума в головному і в інших павільйонах святилища розміщують *аояма-кадзарі* (зв'язані гілочки кедра та пасанії) для бога Інарі, що сходить із вершини гори до її підніжжя [5].

До початку XVII ст. відвідування святилища Фусімі Інарі-тайся в день Хацуума називали *фуку-маірі* (похід за щастям), люди в цей день брали в святилищі *сірусі-но-суґі* (гілочки магічного кедра), до яких, як вважалося, під час свята вселявся бог Інарі. Повертаючись із храму додому, люди купували різні види злакового насіння та ляльки *фусімі*. Про це написано у творі «Йосю-фусі» 1686 року. За цими записами, якщо помістити гілочки кедра до сімейного вівтаря або встромити їх у власне поле, бог Інарі, який вважається ще й богом гір, також ставав богом полів, і в такому образі люди зустрічали його на своїх земельних ділянках. Із плином часу кількість населення, зайнятого в сільському господарстві, зменшується, і все ж багато людей у пошуках щастя обходять давні визначні місця гори Інарі-яма. А звичай забирати додому кедрові гілки, що під час свята уособлюють бога Інарі, живе й сьогодні [6].

(4) Сецубун

Під час Сецубуна, 2 лютого (2008 року – 3 лютого), у кожному будинку можна побачити, як люди, вигукуючи «дідьки за поріг, щастя – в дім» («оні ва сото, фуку ва уті»), розкидають боби. Так проганяють із дому демонів хвороб та злих духів, тобто проводять обряд очищення. У давні часи вважалося, що дідьки є духами предків, що приносять щастя своїм нащадкам, проте поступово їх стали вважати злими істотами, що завдають людині шкоди (саме такими їх зображують в японських казках), і яких стали виганяти з будинку бобами. Однак саме тому, що в давнину дідьків вважали духами, що приносять щастя, і в наші часи збереглися уявлення про генеалогію, що розглядає їх як пращурів [7].

Тепер ознайомимось із Сецубун-зборами, що проводяться упродовж двох днів до *Сецубуна* та двох днів після нього у храмі Мібу-дера, розміщеному в районі Накаґьо-ку в Кіото. На цих зборах злих духів виганяє величезний натовп, що нараховує десятки тисяч людей. Під час Сецубун-зборів інсценізується Мібу-дера Дайненбуцу-кьоґен (п'єса національного театру *кьоґен*, що демонструється тільки в цьому храмі), яку з 1952 року почали ставити саме під час *Сецубуна* і повторювати її багато разів під час святкування.

Вистава має такий сюжет. У вечір *Сецубуна* одна вдова запалює свічку на сімейному вівтарі, робить підношення богам у вигляді рибки на дошці з падуба. Раптом до неї приходить дідько в одязі подорожнього та проситься переночувати. Він змахує чарівним молоточком, від чого з'являється кімоно. Він дарує кімоно жінці, і та дозволяє йому зупинитися в будинку на ніч. Вони влаш-

товують велике свято. Дідько швидко п'яніє. Тоді жінка краде в нього молоточок та знімає з нього одяг. Коли дідько прокидається й бачить, що жінка все в нього відібрала, він нападає на неї. Тоді вдова кидає в нього бобами та змушує покинути будинок [8]. Так для жінки дідько став богом, що приходить до будинку невідомо звідки, приносить щастя та зникає (бог *Райхосін*).

Звичай відвідування храму Мібу-дера з метою вигнання зла в народі має назву *Сецубун-маїрі* або *Дзідзо-маїрі*. Під час *Сецубуна* на території храму з'являється багато лотків, що торгують глиняними тарілками *хораку*, на яких люди пишуть свій вік та стать. Люди підносять *хораку* божеству Дзідзо та моляться про захист від злих сил [9].

Літні свята

(1) Гіон-мацурі

15 та 16 липня напередодні свята Гіон-мацурі розпочинаються фестивалі Йоїйояма та Йоїяма. У ці дні в районі Гіон зі святкових колісниць *ямабоко* – невід'ємної частини свята – лунає барабанний бій, звуки гонга та флейти, на яких грають музиканти *хаясі*. Вулиці переповнені десятками тисяч людей. Вони розглядають прикрашений на честь свята будинок ради в районі Ямабоко, та давні ширми-прикраси, які виставляють жителі міста. Під час свята Йоїяма музиканти *хаясі*, прямуючи до храму Ясака-дзіндзя, виконують музику для богів, щоби наступного дня, коли розпочнеться головне свято, була гарна погода. Після цього в районі Мінаміканнон-яма статую богині Каннон обгортають у білу тканину та кладуть на паланкін. Молоді чоловіки на великій швидкості, здіймаючи галас, проносять статую по місту. Це називається *абаре-каннон* (буйна Каннон). Біля районної ради глядачам роздають *тімакі* (загорнутий у бамбукове листя рис), які є своєрідним оберегом від злих духів. Вважається, що *тімакі* можуть попереджувати появу злої сили, а також відганяти духів хвороб та епідемій. Віра в особливу силу *тімакі* пов'язана з такою легендою. У давні часи бог Сусаноо, стомившись під час подорожі, попросився переночувати до бідного чоловіка, який тепло зустрів бога у своєму будинку та щедро пригостив. Щоб йому віддячити, Сусаноо пообіцяв чоловікові, що його нащадки зможуть уникати хвороб та нещасть. На доказ цього він подарував бідняку віночок (*тінова*), який наказав прикріпити на себе.

Свято Гіон, що триває упродовж місяця, починається 1 липня з обряду *кіппу-ірі*, коли визначається порядок участі у святкуваннях колісниць. Воно завершується обрядом проходження через великий вінок *тінова* 30 липня у храмі Ясака-дзіндзя (район Хіґасі-яма в Кіото). До прийняття сонячного календаря після революції Мейдзі (1867 р.), за старим календарем це свято відбувалося 7 та 14 червня і відповідно називалося «зустріч богів» та «проводи богів». Найвідомішою церемонією під час святкування Ґіон-мацурі є обряд т. зв. «передсвята» *ямабоко-дзюнко* (процесія колісниць *ямабоко*). Тепер ця церемонія проводиться тільки 17 липня, хоча до 1966 року вона відбувалася також 24 липня та мала назву *атономацурі* – «післясвято». Теперішня форма проведення церемонії *ямабоко-дзюнко* – це результат злиття двох свят. Процесію незмінно очолює колісниця *наґіната-хоко*, а інші 32 колісниці-учасниці приєднуються до процесії в порядку, визначеному попереднім жеребкуванням.

Перед початком процесії до *наґіната-хоко*, підносячи на плечах, садять спеціально обраного хлопчика *ікітіґо*, який упродовж свята Ґіон-мацурі дотримується посту та суворого режиму. Вважається, що дитина *ікітіґо* є святою людиною, що уособлює бога під час свята, тому їй не можна торкатися ніжками землі. У давнину в усіх колісницях, окрім *фунебоко* (колісниці у формі корабля) сиділи *ікітіґо*. Та з 1929 року, після того, як в одній із колісниць дитину замінили на ляльку, до всіх колісниць, окрім головної *наґіната-хоко*, садили ляльок-*тіґо* замість *ікітіґо* [10]. 13 липня *ікітіґо* сідає на коня та разом із численним супроводом прямує до храму Ясака-дзіндзя, де отримує почесті через присвоєння військового звання. Ще одна важлива роль дитини-*ікітіґо* полягає в перерізанні солом'яної мотузки *сіменава*. Так, 17 липня відкривається процесія колісниць *ямабоко-дзюнко*.

Відомості про витоки свята Ґіон-мацурі знаходимо в давньому записі, з якого дізнаємося, що за часів правління імператора Сейва в 896 році внаслідок епідемії в Кіото захворіла та померла величезна кількість людей. Тоді імператор як пожертвування богу Ґодзутенно наказав Урабе-Хірамарду (служителю культа) розмістити у своєму саду шістдесят шість списів – стільки тоді було провінцій в Японії. Ймовірно, що колісниці, які беруть участь у святі Ґіон (в давнину воно ще називалося Ґіон-ґорьокай – зустріч духів на Ґіоні), набули теперішнього вигляду в епоху Нанбоку (XV ст.) У роки «смути Онін но ран» (друга половина XV ст.) половина колісниць *ямабоко* згоріла, і на довгий час святкування припинилися, але зберігся запис, що в 1500 році колісниці відновили. З часом завдяки жителям міста колісниці ставали все красивішими: їхні верхівки прикрашали ляльками, а гобелени, які вішалили зі всіх сторін колісниці, ставали все яскравішими. *Ямабоко* ставали все популярнішими, їх почали навіть називати «рухомими музеями», а тепер вони відомі в усьому світі. На верхівках колісниць втановлюють високі соснові та кедрові гілки, щоб вони обов'язково «дивилися» в небо. Ці дерева називали «прямі дерева», а повір'я, що в них під час свята вселяються духи [11], побутують і сьогодні. Коли колісниці проїжджають містом, «прямі дерева» вбирають у себе злих духів, а грою музик *хаясі* богів вшановують, задобрюють та відправляють за межі житлових районів міста, в чому й полягає головне завдання свята Ґіон-мацурі. А звичай місцевих жителів розбирати колісниці одразу після їх прибуття до кварталів, яким вони належать, є ще й магічним актом, під час якого люди проганяють злих духів, розбираючи гілки, що увібрали їх у себе.

З другого боку, не можна забувати, що під час свята Ґіон-мацурі три священні паланкіни, в яких містяться предмети, що уособлюють тіла трьох богів храму Ясака-дзіндзя, проносять повз територію, де цих богів вшановують як богів-охоронців. Паланкін, до якого під час свята

поміщають «тіло» бога Сусаноо-но Омікото, несуть на міст Сідзьо-оохасі та збризкують водою з річки Камо. Цей обряд називають *мікосі-арай* (омивання священного паланкіна). Обряд проводиться 10 липня під час фестивалю Сінко-сай (коли «тіло» бога переносять із храмового святилища до паланкіна та проносять околицями міста), і 28 липня під час фестивалю Канко-сай (коли бога повертають зі священного паланкіна до головного святилища храму, де він завжди перебуває). Під час фестивалю Канко-сай процесія зі священним паланкіном прибуває до місця *отабісьо* (місце відпочинку богів), що є територією біля озера Сінсенен, оточеного зеленими насадженнями, де храмові служителі проводять церемонію *охакетате.* Після закінчення церемонії та відправлення священного паланкіна, *ґохей* (предмет із солом'яних мотузок та паперу, що використовується під час синтоїстських церемоній для очищення землі від злих духів) прибирають. Далі паланкін проносять до храмових воріт, де головний священнослужитель храму Сінсенен (храм, в якому вшановують богинь Каннон, Бендзаітен, бога Ехо-сін та інших) зустрічає його. Як і в давнину, злих духів, що поширюють хвороби, під час обряду очищення змивають у ставок. Іншими словами, Гіон-мацурі вважається також і «фестивалем води», коли вшановують богів води *мідзуґамі*, змія, богинь Каннон та Бендзаітен. Головною його метою є попере-дження епідемій, а в його основі лежить віра в духів.

Обряд Бон

(1) Рокудо-маїрі

З 7 по 10 серпня район Кіото Хігасі-яма поблизу храму Рокудо-тіннодзі переповнюється людьми, що беруть участь в обряді зустрічі духів *рокудо-маїрі*. Перед воротами храму стоїть камінь, на якому викарбувано «рокудоно цудзі» (перехрестя шести доріг), За переказами, саме тут в епоху Хейан було кладовище. Перед воротами та на території храму відкриваються лавки, де продають гілки *коомаякі* (різновид японської сосни), квіти лотоса й атрибути, необхідні для фестивалю О-бон. Паломники купують соснові гілки, та, промовляючи імена померлих, б'ють у храмовий дзвін. Його звучання, як вважається, доноситься до потойбічного світу, до царства мертвих. Відтак дух, чиє ім'я назвали, приходить до нашого світу, вселяється в соснову гілку та залишається зі своїми нащадками на час проведення фестивалю О-бон.

У ці дні на території храму розміщують зображення «Куманокандзін дзіккай-дзу» («Зображення десяти світів у Кумано») та «Тіннодзі санкей мандарадзу» («Зображення поломників у храмі Тіннодзі»), які знайомлять людей із давніми уявленнями пекла та раю. Люди моляться, щоб душі пращурів переродилися в раю, та звертаються до монахів, щоб вони своєю рукою написали на *мідзу-тооба* (дошка, що використовується під час відправлення панахиди) посмертне ім'я померлої людини. Після цього *мідзу-тооба* кладуть перед статуєю бодхісатви Дзідзо, та очищують її збризкуванням водою за допомою гілочки *комаякі* та молитвою про досягнення душами померлих просвітлення. Соснова гілочка, яку після церемонії *рокудо-маїрі* приносять додому, має стояти на буддійському вівтарі в домі упродовж шістнадцяти діб. Після закінчення церемонії *рокудо-маїрі*, яка є зустріччю Будди під час О-бону, відкривається власне фестиваль О-бон, що вшановує душі пращурів [13].

(2) Ґодзан Окурібі

Увечері 16 серпня проводиться обряд *Окурібі* (прощальні вогні), що також має назву Ґодзан Окурібі або Даймондзі Окурібі. Спочатку на схилі Ньоїґатаке гори Хіґасі-яма запалюють величезне вогнище у формі ієрогліфа *дай* (великий). Після цього в районі Мацуґасакі на горі Нісі-яма (Західна гора) водночас з'являються вогняні зображення ієрогліфів *мьо* та *хо*, що разом означають «чудесний закон» (мається на увазі буддійський закон). Поступово й на інших горах запалюють вогнища у формі ієрогліфів величезних розмірів: у районі Нісіґамо на горі Фуна-яма – ієрогліф у формі корабля «фуна-ґата»; на схилі Даймондзі гори Дайхоку-сан – *хідарі-даймондзі* (ще один ієрогліф *дай*, розміщений зліва); а на схилі Торії-мото гори Мандара-сан запалюють вогнище у формі синтоїстських воріт *торії* (*торії-ґата)*. Люди споглядають захоплююче видовище, склавши долоні, як під час молитви. Розмір одного елемента ієрогліфа *дай* становить 80 м, а двох інших – відповідно 160 м та 20 м, а загалом місць для вогнищ на горі із зображенням цього ієрогліфа – 75. Для вогнищ використовують приблизно 600 в'язанок хмизу (а також спеціальні дощечки *ґомаґі*, які розкидають на горі) [14]. Дощечки – це пожертвування, що були зроблені під час церемонії *ґомаґі-сіноо* 16 серпня, і на поверхні яких написані тексти молитов про заспокоєння душ пращурів та про захист від хвороб і від стихійного лиха. Ось як трактують походження традиції «прощальних вогнів» у місцевості біля храму Дзьодо-дзі. Одного разу Кободайсі або Кукай (засновник буддійської школи *сінґон*) перед молитвою розмістив ритуальні дощечки *комаґі* на вівтарі у формі ієрогліфа *дай*, що нагадує своєю формою людське тіло. Після цього він запалив їх та помолився за упокій душ, про добрий врожай та мир у країні. Саме з цього обряду розведення вогнища, під час якого спалюють дощечки з молитвами, і розпочалася традиція *Окурібі*. У збірці малюнків 1862 року «Каракумеїсьо-дзуе» («Збірка малюнків чарівних місць Кіото») також знаходимо різні теорії щодо походження традиції *Окурібі*, що певний час ще називалася *Манторо* (тисячі ліхтариків). А звичай проведення обряду закріпився на період з епохи Камакура до епохи Едо.

У збірці 1662 року «Аннайся» («Провідник»), описується, як люди прибивали цвяхами факели і потім їх запалювали, з чого можна судити, що до середини XVII ст. обряд *Окурібі* вже сформувався. У п'ятому сувої збірки малюнків «Міякомісьо-дзуе» («Збірки малюнків відомих столичних місць») є запис про запалення вогнищ у формі *фунагата*, тобто у формі корабля, на якому люди прагнули відправити духів до потойбічного світу (духів також відправляли на спеціальних човниках *бонсен*, які спускали в річку чи море). Поки палають ці вогнища, у буддійському

храмі Сайхо під барабанний бій та звуки гонга читають молитви та виконують танець *рокусай-ненбуцу* для заспокоєння духів предків [15].

Обряди в переддень та в перший день Нового року

(1) Океpа-маїрі

31 грудня (в Японії цей день має назву Оомісока) та 1 січня (Ґантан) молоді люди і люди похилого віку прямують до святилища Ясака-дзіндзя (стара назва Ґіон-ся) в районі Хіґасі-яма для того, щоб отримати там священний вогонь. Цей звичай має назву Окера-мацурі або Кедзурі-каке-сіндзі, але більш поширеною є його назва Окера-маїрі. У святилищі Ясака-дзіндзя 28 грудня проводиться обряд розведення священного вогню, під час якого священнослужителі в головній залі святилища труть дерев'яний товкач із кипариса об ступку. Так вони добувають вогонь, який підносять богам. Залежно від часу, витраченого на видобування вогню, люди ворожать на удачу в новому році. У збірці малюнків 1787 року «Сюїміякомесьо-дзуе» («Збірка підібраних замальовок відомих столичних місць») є запис про те, що о другій годині ранку починається обряд Кедзурі-каке, під час якого запалюють дерев'яні палиці, встановлені по шість із правого та лівого боків святилища, та спостерігають за напрямом руху диму, – так визначають, яким буде врожай наступного року. Вважалося, що на території, в напрямку якої рухається дим, урожай буде поганим. Наприклад, якщо дим буде рухатись у східному напрямку (в напрямку преф. Сіґа), на цій території врожай буде поганим. Якщо ж дим піде на захід (у напрямку префектури Кіото та Хьоґо) – то врожай буде невдалим на цій території. У цій самій збірці є запис про те, що в цей день люди не ображалися, якщо чули на свою адресу неприємні речі, а, прямуючи до Ясака-дзіндзя, могли лаяти та обзивати інших людей. В епоху Едо сваритися було заборонено, тому сучасний обряд Окера-маїрі в народі ще називається Кенка-мацурі (свято сварок).

До наших часів зберігся звичай у новорічну ніч на території святилища запалювати ліхтарики *окера-торо* вогнем від священного вогнища. До них кладуть спеціальну лікарську траву *окера* (атрактилодес великоголовий), якій через її сильний запах приписують властивість відганяти злих духів та хвороби. Під час свята *Окера-мацурі*, у перший день нового року, спірально закручені корені лікарської трави *окера* підпалюють із ліхтариків *торо* та викидають із головної зали святилища на землю. Цей вогонь вважається первісним вогнем *окера-бі* (вогонь лікарської трави *окера*). У Кіото з давніх часів прийнято брати цей священний вогонь у вигляді вуглинки додому за допомогою «мотузки щастя» *кіттьо-нава* (або *хінава* – вогняна мотузка), а для того, щоб він не згас по дорозі, нею постійно рухають. «Мотузку щастя» виготовляють із волокон бамбука, закручених у формі мотузки, а її особливість полягає в тому, що, якщо її підпалити, вогонь не згасає. Люди приносять вуглинку додому, заварюють оофуку-тя (чай великого щастя)[16], готують традиційну новорічну страву *одзоні* та моляться про щастя й захист від лиха.

Як зазначалося, особливо багаті на свята в Японії січень та серпень. У січні під час свят люди моляться про добрий урожай, зустрічають та вшановують на своїх земельних ділянках та в домівках богів, а потім відправляють їх за межі території, де живуть люди (новорічна церемонія). Окрім того, є й ворожіння на наступний рік: про удачу та врожай. У серпні люди зустрічають душі померлих пращурів з того світу, вшановують та умиротворяють їх, а після молитов про добрий врожай здійснюють обряд *Бон-гьодзі*, покликаний проводити Будду до потойбічного світу. Цікаво, що Новий рік та О-бон схожі в обрядах зустрічі та вшанування духів предків (т. зв. «свята духів», *Тама-мацурі*). У цьому дослідженні ми розглянули японські свята на прикладах основних кіотських свят, але в різних куточках країни побутує багато й інших народних обрядів, що мають форму справжніх свят. Усі вони вшановують Будду та синтоїстських богів, мають на меті сприяти доброму врожаю та приносити людям щастя.

Але, наприклад, в Осаці зміна професій та занять мешканців міста поставила під загрозу зникнення народні календарні обряди, які в давнину проводили в кожному домі. Однак у релігійних обрядах, що проводяться в буддійських храмах та синтоїстських святилищах, зберігаються також і народні обряди, і, мабуть, без перебільшення можна сказати, що їх будуть наслідувати та зберігати й наступні покоління.

[1] *Ооморі Кейко*. Народний календар та народні мистецтва в регіоні Тадзіма. – Токіо: Івата-сьоїн, 1998.

[2] *Ооморі Кейко*. Культ Інарі та народні вірування. – Токіо: Івата-сьоїн,1994.

[3] Там само.

[4] *Ґорай Сіґеру*. Народний календар у буддизмі. – Токіо: Кадокава, 1982.

[5] *Ооморі Кейко*. Дослідження з культури харчування в культі Інарі // Дослідження з культури харчування. №11. – Токіо. – Культурний центр «Адзі-но мото», 2001.

[6] *Ооморі Кейко*. Культ Інарі…

[7] *Ооморі Кейко*. Народний календар та народні мистецтва…

[8] *Танака Рьокуко*. Мібу Дайненбуцу кьоген. – Кіото: Кахацу-косьо, 1953.

[9] *Ооморі Кейко*. Фантастичні оповідання про Дзідзо. – Токіо: Мейтьо-сюппан, 1993.

[10] *Ооморі Кейко*. Гіон-мацурі та гірські аскети // Фольклор та народні звичаї. – № 15. – 2005.

[11] *Ооморі Кейко*. Боги рослин та боги гір. Духи пращурів. – Міта, 2000.

[12] *Ооморі Кейко*. Буддійське мистецтво та віра в духів. – Токіо: Мейсьо-сюппан, 1992.

[13] *Ооморі Кейко*. Народний календар та народні мистецтва...

[14] *Івата Хідеакі*. – Обряд проводів предків у м. Кіото. – Кіото, 1990.

[15] *Ооморі Кейко*. Буддійське мистецтво…

[16] *Ооморі Кейко*. Образ Куя у фольклорі // Відомі японські буддійські монахи. – Т. 5. Куя – святий школи Дзьодо / Ред. Іто Юїсін. – Йосікава-бункан, 2005.

Переклад з японської Ольги Бутакової

«Загублена ема» – символ утраченого

Кавасіма Сюїті

Kawashima Shuichi. «Forgotten Ema» is a Sym ol of the lost

«Forgotten Ema» is a paper tablet with an image on of the lost thing in the sea it, which was brought to the Shinto temple as the offering to a Dragon-God.

The region of distribution of such tablets is described in the work, as well as what exactly the Japanese depicted on the sacred tablets, in what temples they brought such tablets and from what these tablets were made are analyzed. The beliefs of fishermen related to the successful fishing are described. Also the purpose of the article was to acquaint readers with the role of shamans in the life of fishermen and the relation of the Japanese to the sea.

川島秀一 失せ物絵馬 ー失われた物を描く漁師の心ー

「失せ物絵馬」とは、沖で船の上から包丁などの金物を海に落としたときに、その落とした物を絵に描いて神社などに奉納する紙絵馬のことである。この絵馬の分布、絵馬の画題、奉納する場所、奉納者の役割、絵馬の材質など少しずつ明らかにしながら、日本の漁師たちが、どのような信仰を抱えながら海へ出かけ、漁を得ていたかを捉えようとするものである。それによって、このような習俗を指導する巫女などの宗教的職能者と漁師との関わりや、日本人の海に対する自然観の一面を紹介することが目的である。

«Загублена ема» – це вотивна паперова табличка із зображенням загубленої в морі речі. Такі таблички приносили в синтоїстський храм як замінник загублених у морі металевих предметів, наприклад, кухонного ножа. Рибалки із прибережних районів вважають, що при випадковому падінні у воду металевої речі необхідно задобрити Дракона, принести йому щось у дар. В основі цього вірування лежить поклоніння Змію, який не любить заліза та металевих речей. Саме тому здавна існувала заборона кидати в море будь-що, вірили, що невдача спіткає того рибалку, в якого залізний предмет упаде в море.

Поняття «загублена ема» введено до обігу науковцями з огляду на те, що, викликаючи бога і розмовляючи з ним, шаманка вживає словосполучення «загублена ема». У народі ще говорять – «підносити ему».

Розповсюдженість вотивних табличок

У статті «Дослідження життя прибережних сіл» («Матеріали конференції з японського фольклору», 1949 р.) наведено приклади табу на металеві предмети для рибалок у таких районах: Івате Унодзумай, Уесуґарі, Фукуїкунімі, Аїті-Хімаґа, Хіросіма-Саїзакі, Чібатомісакі, Кіото-Хамадзуме, Кіото-Тодайура. Щоб не дратувати Дракона (Рюґусама, Рюґонсама), ченці храмів Онмтакеґьодзя, Каннусі, Хорідон забороняли викидати залізні речі в море.

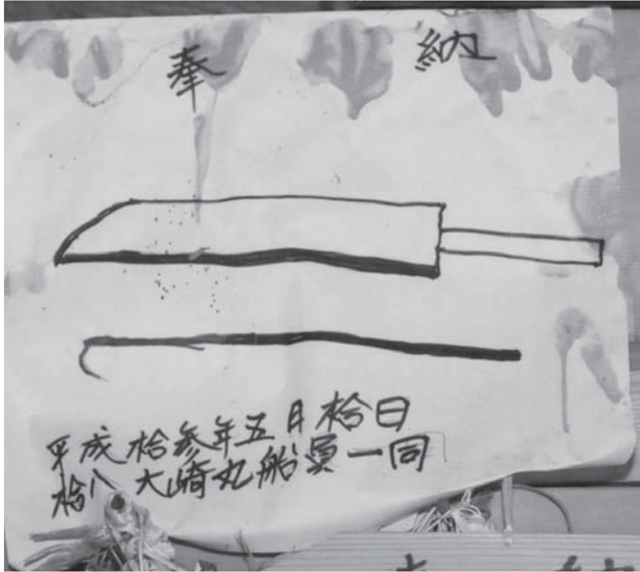
Якщо таке все ж траплялося, для залагодження провини морю приносили дари зі священного вина та рису, гроші; човен обклеювали отриманими від синтоїстських жерців *ґохеями* [1]. Проте ритуал не включав використання вотивних табличок. Останні вперше з’явились у прибережних районах Санріку – на південь від Іватеунодзумаї (м. Камаїсі).

За попередніми дослідженнями зафіксовано понад 400 вотивних табличок; традиція їх виготовлення поширена у двох районах – Івакі (преф. Фукусіма) і прибережному районі Санріку (між півостровами Одзакі та Одзіка). У північній частині преф. Івате нараховується двадцять чотири таблички в чотирьох храмах м. Камаїсі, сто дев’ять табличок у дев’ятнадцяти храмах м. Офунато і сімдесят сім табличок у десяти храмах м. Рікудзентаката. Преф. Міяґі має вісімдесят табличок у шістнадцяти храмах м. Кесеннума, чотири таблички в трьох храмах м. Мотойосі, тридцять шість табличок у п’яти храмах м. Мінамі Санріку і трохи південніше, у м. Ісімакі в п’ятнадцяти храмах було шістдесят шість табличок. У м. Івакі в трьох храмах знайдено шістнадцять табличок. Усього можна нарахувати чотириста п’ятнадцять вотивних табличок у семидесяти п’яти храмах (у тому числі храмових залах).

Звичай виготовляти вотивні таблички побутує й тепер (іл. 1). Їх кількість час від часу змінюється. Однак, незважаючи на це, учені не змогли знайти підтвердження

інформації про їх існування в містах Кудзуґава (Мінамі Санріку), Кітакамі (Ісімакі), Оґаті (Ісімакі) та Онаґава, що містяться між Утацу (Мінамі-Санріку) й Ісімакі.

На північній межі розповсюдження вотивних табличок – на північ від м. Камаїсі (півострів Одзакі), наприклад,

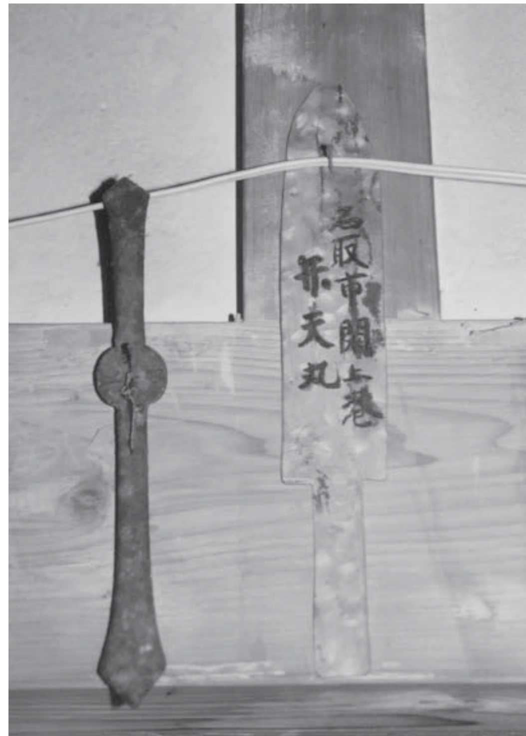


Іл. 1

на півострові Хакодзакі, у синтоїстських храмах підносили дорогоцінні ковані мечі. Останнім часом, оскільки ковалів стає все менше, використовують старі ножі з викарбуваною на них назвою човна та імені рибалки.

На узбережжі затоки Сендай (на південь від півострова Одзіка) дорогоцінні мечі традиційно замінюють священними табличками. У храм Котохіра (район Ота, м. Сеннума, преф. Міяґі) власники суден, що проходять із міст Сіоґама і Юриаґе (Наторі), жертвують саме дорогоцінні мечі (іл. 2). Ці народні традиції характерні для припортових населених пунктів. Чітко простежується межа: на північних і південних територіях у дар приносили дорогоцінні мечі, а в центральних районах – вотивні таблички (іл. 3а, 3б, 3в).

Територіально межі розпо всюдження дорогоцінних мечів та вотивних табличок пов'язані з володіннями двох феодальних кланів Моріока та Сендай. Сліпих шаманок на території прав-



Іл. 2

ління клану Моріока називали «ітако», а «окамісан» – клану Сендай.

Серед металевих предметів із зображенням вотивних малюнків – переважна більшість кухонних ножів, немало й якорів, макірі (складні ножі), рибальських гачків. Серед



Іл. 3а

приношень – значна кількість рибальського начиння (серпи для збору морської капусти, гарпуни, жерстяні ковші для вичерпування води з човна, компаси); кухонне приладдя (казанки, черпаки для їжі); господарські інструменти (пилки і штопорики, молотки та гаєчні ключі). Серед дивних, неочікуваних речей – лампочки і ручні годинники, гвинти, також трапляються великі предмети – трали й якорі.

Для приношення має значення, хто саме загубив дану річ, – на її замінnику викарбовується його імя. Це може бути і власник човна, і рибалка, і повар судна. Іншими словами, у втраті речі в морі, а відтак і в поганому улові, може бути винним увесь командний склад, а не лише окрема особа.

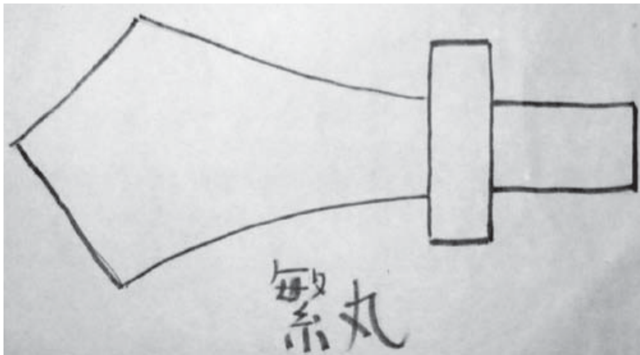
Куди ж приносять дари? Не має значення назва храму чи божество, якому поклоняються. Люди збираються в найближчому синтоїстському храмі, розміщеному на пагорбі. На суші такий храм служить як



Іл. 3б

«хійорі-яма» (пункт спостереження за зміною погоди), а для тих, хто в морі – маяк. Це знак, даний небом, зірка, що показує шлях для кораблів, які повертаються з великим уловом. Побачивши храм, моряки вигукують: «О, божественний Ебісу !» [2] . Синтоїстські храми, куди приносять вотивні таблички, розміщені тільки на прибережних зонах.

Оскільки Дракон не любить металевих предметів,



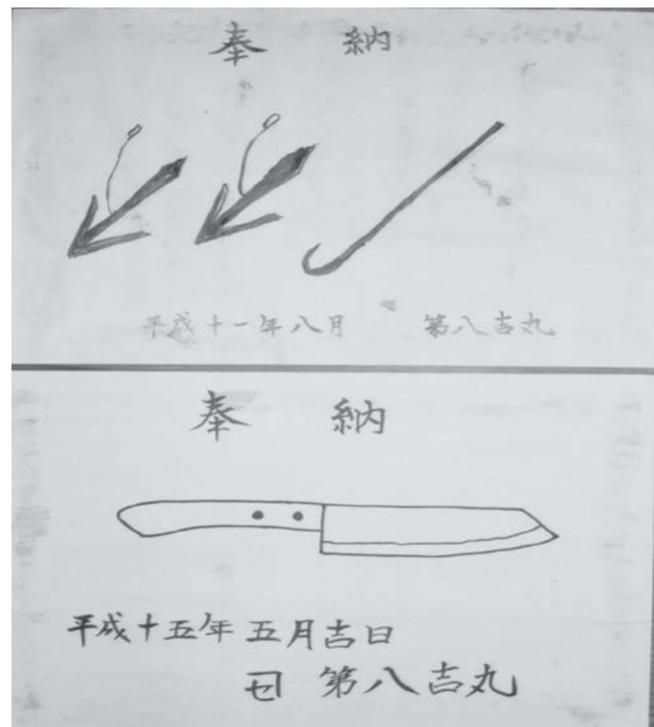
Іл. 4

об’єктом поклоніння і зображення зазвичай був Хачідайрюсін – Великий Бог-Дракон у синтоїзмі (іл. 4); священними місцями вважалися Явата, Кумано й Атаго.

«Загублена ема» як народна традиція живе і понині. Двері синтоїстських храмів завжди відкриті для моряків, рибалок, які з надією приходять сюди. Рибалки обвішують вхід до храму священними табличками, підносять їх у будь-який прибережний храм. Даремно думати, що, якби в нових синтоїстських храмах двері були зачиненими для прихожан, зник би й обряд приношення вотивних табличок.

Турбуючись про наслідки загублення в морі металевого предмета, дари до храму приносять і прості люди, і рибалки. На узбережжі Санріку здійснити жертвопринесення їм допомагає т. зв. «окамісан» (дослівно «мати», «тітка») – шаманка. У храмі Котохіра (квартал Хірота, м. Рікудзентаката, преф. Івате) було знайдено нові вотивні таблички, що датуються «Одинадцятим місяцем одинадцятого року династії Хейсей» (листопад 1999 р.) і «Щасливим днем п’ятого місяця п’ятнадцятого року династії Хейсей» (травень 2003 р.). Причиною звернення до бога стало падіння в море двох гарпунів, одного рибальського гачка (1999 р.) і кухонного ножа (2003 р.) (іл. 5). Коли Сукано Сецуво (1952 р. н.) із човна «Дайхатійосімару» перестало щастити в рибальстві, він пішов до шаманки з Хірота для проведення священного обряду, який би міг уберегти його від лиха. Вона запитала, чи не губив він чогось у морі, та запропонувала піднести богу вотивну табличку.

У храмі Котохіра (квартал Ота, м. Кесеннума, преф. Міягі) зберігається чотири вотивні таблички із зображен-



Іл. 5

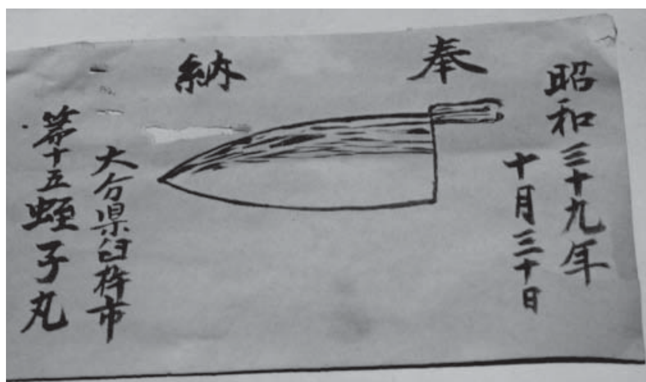
ням кухонних ножів. На двох із них зазначено «преф. Оїта», на одній – «м. Усукі префектури Оїта», ще на одній – «Ітатія м. Усукі префектури Оїта». Датуються вони 1961, 1963, 1964, 1969 роками, на кожній зазначено назви кораблів: «Чідорі тринадцятий», «Ебісу одинадцятий», «Ебісу п’ятнадцятий», «Токуей перший» (іл. 6).

Як розповідає служниця храму Котохіра Номураяйой (1915 р. н.) всі ці кораблі прибули з преф. Оїта. Звідти приблизно п’ятнадцять кораблів, на кожному з яких перебувало по шість чоловік, заходили в порт Кесеннума лише на два-три літні дні. Піднімаючись кам’яними сходами синтоїстського храму, рибалки брали з собою 1,8 л саке (японська рисова горілка) і після замолювання гріхів для відведення лиха від власного корабля весело розпивали її разом із настоятелем храму.

Томіта Ейіті з Ітатія м. Усукі (1933 р. н.) розповідає, що в червні корабель «Ебісу» покинув Ітатія. Вони лови-

ли рибу, і в серпні зайшли в порт Кесеннума, побувавши у священних місцях Тьосі та Сімода (що в містечку Ідзу). Коли по дорозі в м. Усукі було загублено залізну річ, у дар морю принесли священне саке, сіль, а по течії пустили *ґокей*, який попередньо отримали від священнослужителя. Обряди робили не за традиціями вотивних табличок, а за традиціями, що побутували в портових районах.

Кажуть, що коли в Ітатія м. Усукі в липні 1955 року двадцять вісім риболовних кораблів вийшли в напрямку



Іл. 6

узбережжя Санріку, то їхній улов був таким, що кухарі отримали за один рейс платню, яку директор школи заробляє за рік. Із середини 1965 року, коли починають використовувати дрифтерні сіті (особливо чутливі рибальські снасті спеціальної конструкції для промислового ловлення риби), кількість кораблів зменшується. Тепер вотивні таблички храму Котохіра залишилися історичними пам'ятками «золотого віку» риболовних кораблів.

Зазвичай ці таблички писали на рисовому папері чи папері *сьодзі* [3] пензлем або спеціальною ручкою. Наприклад, житель Осіми, м. Кесеннума, преф. Міяґі, Муракамі Сейтаро (1951 р. н.) розповідає, що загублений в морі металевий предмет спочатку зазнає корозії, чим власне і накликає біду. Тому його зображують на вотивній табличці й зі словами «Прийми від мене, Дракон!» пускають її в морські хвилі.

Місто Івакі преф. Фукусіма – південна межа розповсюдження вотивних табличок, проте й тут їх використовують за такими самими правилами. Наприклад, один раз на рік на храмове свято обов'язково приносять дари в честь бога Анба [4] в Нуманоуті м. Івакі. Житель м. Івакі Ена Фукуї Майосі (1910 р. н.) розповідає, що моряки підносять вотивні таблички зі зверненням до бога «Я знайшов це!» у невеличкий храм Цуномійодзін поблизу морського порту, після чого вони перестають хвилюватись і впевнені, що їм буде щастити в дорозі.

Може видатися дивним звичай малювати те, що турбує серце, і обвішувати цими зображеннями храми, але для рибалок у цьому була надія на гарний улов. Народний звичай слугував формою вияву почуттів. Тому вотивні таблички – це джерело вивчення ментальності нації, адже в них відображені різні життєві історії та дивовижні душі моряків. Проте, як і більшість форм народної культури, цей звичай поступово зникає, і тому дана стаття є спробою привернути до нього увагу як до своєрідного способу мислення людей, що придумали замінити загублені залізні речі табличками з їхніми зображеннями.

[1] Ґохей – фігурно складені паперові чи тканинні стрічки, часто з текстами віршів чи молитов; їх вивішували в синтоїстських святилищах як дар богам.

[2] Ебісу – морський бог багатства та торгівлі.

[3] Сьодзі – розсувні перегородки в японському домі.

[4] Анба – морський бог у синтоїзмі.

Переклад з японської Олесі Старушенко